Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 86

Hans-Joachim Eckstein

Verheißung und Gesetz

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

86

Verheißung und Gesetz

Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7

von

Hans-Joachim Eckstein

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Eckstein, Hans-Joachim:
Verheissung und Gesetz: eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7 /
von Hans-Joachim Eckstein. – Tübingen: Mohr, 1996
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 86)
ISBN 3-16-146426-5
NE: GT

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Bembo gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein in Pforzheim gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

Für Otfried Hofius

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1993/94 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen als Habilitationsschrift angenommen. Sie ist für den Druck noch einmal überarbeitet worden.

Für wesentliche Anregungen und wertvolle Ratschläge danke ich vor allem Herrn Prof. Dr. Otfried Hofius, an dessen Lehrstuhl ich bis 1990 als Assistent tätig war. Ihm ist das Buch in Dankbarkeit und Freundschaft gewidmet.

Dankbar bin ich auch Herrn Prof. Dr. Gert Jeremias für zahlreiche Hinweise sowie den Herren Professoren Dr. Martin Hengel und Dr. Otfried Hofius für die Aufnahme in die Reihe der ›Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament‹.

Vielmals danke ich Frau Marianne Bröckel für ihre unermüdliche Hilfe bei der Bearbeitung des Manuskriptes und bei den Korrekturen sowie Herrn stud. theol. Jens Thomas Hütter für seine Mitarbeit bei den Korrekturen und bei der Erstellung der Register. Für die Mithilfe bei den Korrekturen danke ich auch Herrn stud. theol. Jochen Stolch.

Tübingen, im März 1995 Hans-Joachim Eckstein

Inhalt

Einleitung

Was heißt bei Paulus: »Aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerecht«? Die Beantwortung dieser klassischen, für das Verständnis der paulinischen Theologie grundlegenden Frage fällt in Anbetracht der neueren exegetischen Diskussion schwerer denn je. Bezieht Paulus seine apodiktische Aussage in Gal 2,16 und Röm 3,20 auch auf Juden oder lediglich auf Heiden bzw. Heidenchristen? Denkt er an eine prinzipielle oder nur an eine faktische Unmöglichkeit der Rechtfertigung auf Grund von Toraobservanz? Hat er bei seiner Kritik die Tora gemäß ihrer ursprünglichen Intention und Funktion im Blick oder ein legalistisch mißverstandenes, zum Leistungsprinzip pervertiertes und der Sünde anheimgefallenes Gesetz? Versteht der Apostel die Tora vom Sinai noch als eine göttliche Verfügung oder nicht vielmehr als eine widergöttliche, dämonische Größe? Kann man bei Paulus überhaupt von einer durchreflektierten und kohärenten ›Gesetzeslehre‹ ausgehen, oder handelt es sich lediglich um spontane und unverbundene polemische Äußerungen? Läßt sich bei den paulinischen Gesetzesaussagen eine kontinuierliche Entfaltung beobachten, oder ist vorauszusetzen, daß zwischen dem kämpferischen Galaterbrief und dem ausgewogeneren Römerbrief eine einschneidende Entwicklung stattgefunden hat, so daß sich Spannungen und Widersprüche bei der Erörterung der Gesetzesfrage geradezu zwangsläufig ergeben?

Fortschritte bei der Klärung dieser elementaren Streitfragen sind wohl nur dadurch zu erzielen, daß die Quellen selbst immer wieder neu in den Blick genommen und in ihrem Kontext interpretiert werden. Dementsprechend konzentriert sich die vorliegende Untersuchung auf die Exegese der Abschnitte, die in der aktuellen Debatte besonders umstritten sind – Gal 2,15–21 und 3,6–4,7. Da die Frage des Verhältnisses zum Römerbrief nach wie vor kontrovers ist, sollen die Ausführungen zum Gesetz im Galaterbrief vorrangig in ihrem unmittelbaren Zusammenhang gedeutet werden und erst in zweiter Linie im Kontext der übrigen Homologumena des Paulus. Die exegetische Auseinandersetzung mit alternativen Standpunkten erweist sich angesichts der Forschungssituation als unentbehrlich; sie wird deshalb im Verlauf der Textauslegung eingehend erfolgen[1].

Der für unsere Untersuchung gewählte Titel »Verheißung und Gesetz«

[1] Auf eine nochmalige systematisierende Darstellung der Forschungsgeschichte wurde indes verzichtet; s. dazu – mit grundverschiedenen Standpunkten – G. Klein, Art. Gesetz III, TRE XIII, Berlin 1984, 58–75, speziell 64ff.; H. Räisänen, Paul and the Law, Tübingen

signalisiert, daß das Wesen und die Funktion der Sinai-Tora im Galaterbrief nicht abstrakt, sondern in Relation zur ›Verheißung‹ – als der Vorausverkündigung des Evangeliums an die Väter – verstanden werden. Was Paulus zu Geltung und Grenze des Gesetzes ausführt, ist demnach stets unter Einbeziehung der anderen in ›Gesetz und Propheten‹ bezeugten Verlautbarung Gottes darzustellen.

1983; H. HÜBNER, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, 2. Aufl., Göttingen 1980, mit Nachtrag, 130ff.

I. Gal 2,15–21: Die Verteidigung des Evangeliums im antiochenischen Konflikt

Die exegetische Untersuchung des zweiten Hauptteils des Galaterbriefes (3,1–5,12) hat zweifellos bereits bei 2,15–21 einzusetzen. Die Frage der formalen Zugehörigkeit dieses Abschnitts ist zwar seit jeher umstritten[1], doch zeichnet sich diesbezüglich in der Diskussion zunehmend ein Konsens ab. Die von Th. Zahn vorgetragene Auffassung, daß die an Petrus gerichtete Ansprache sich auf »das kurze strafende Wort V. 14« beschränke[2], wird heute kaum noch vertreten[3]. Zu deutlich wird der neue Einsatz in 3,1 durch die schroffe und direkte Anrede der Galater signalisiert[4]. Zudem findet die öffentliche Zurechtweisung des Petrus durch Paulus in V. 14 noch keinen sinnvollen Abschluß[5], sondern sie ist auch formal auf die Fortsetzung in V. 15–21 hin angelegt. Auf die Anrede des Petrus mit σύ in V. 14 folgt in V. 15–17 das Paulus und Petrus mit den anderen Judenchristen zusammenschließende ἡμεῖς. Dieses wird schließlich durch das kontrastierende ἐγώ in den Versen 19[6]–21 abgelöst, mit dem Paulus sich selbst bezeichnet – und zwar als Repräsentant all der Christen, die sich an »die Wahrheit des Evangeliums« (V. 14) halten.

---

[1] Zur älteren Diskussion s. F. Sieffert, Der Brief an die Galater, KEK VII, 9. Aufl., Göttingen 1899, 139; Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater, KNT IX, 3. Aufl., Leipzig 1922, 120f., Anm. 53; zu weiterer Literatur s. H. D. Betz, Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia, Philadelphia 1979, 113, Anm. 6. Eigenwillig interpretiert jetzt V. Jegher-Bucher (Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik. Ein anderes Paulusbild, Zürich 1991), die 2,11–16 chronologisch vor 2,1–10 ansetzt, 2,15f. als Antwort des Kephas an Paulus deutet und die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου in 2,5.14 mit dem Aposteldekret von Acta 15,28f. identifiziert (vgl. 131ff. 149ff. 190ff. 204f. u. ö.).

[2] Th. Zahn, aaO., 120f. U. a. erscheint ihm »die Anführung einer so langen eigenen und fremden, wirklich gehaltenen oder nur fingirten Rede in direkter Redeform ohne Beispiel in den Briefen des Pl und überhaupt in einer nicht historischen Schrift befremdlich« (aaO., 121).

[3] S. aber jetzt wieder U. Borse, Der Brief an die Galater, RNT, Regensburg 1984, 112: »Obwohl nicht ausdrücklich gesagt [...], kann davon ausgegangen werden, daß Paulus sich jetzt wieder den Lesern zuwendet. Der Widerspruch gegen Kephas ist also auf V. 14 beschränkt.« Auch nach W. G. Kümmel, ›Individualgeschichte‹ und ›Weltgeschichte‹ in Gal 2,15–21, in: Christ und the Spirit in the NT (in honour of C. F. D. Moule), Cambridge 1973, 161, »weist nichts darauf hin, daß Petrus in V. 15 als angeredetes Gegenüber gedacht ist (es fehlt ja auch jede Anrede!)«; dazu s. u.

[4] Vgl. die versöhnlichere Anrede in 1,11 und 4,12 oder auch den betonten Einsatz in 5,2.

[5] Vgl. auch H. Schlier, Der Brief an die Galater, KEK VII, 5. Aufl., Göttingen 1971, 87.

[6] Resp. V. 18; dazu s. u.

So ist mit den meisten neueren Exegeten davon auszugehen, daß der Abschnitt 2,15–21 jedenfalls formal noch zum Bericht über den antiochenischen Konflikt gehört[7], mit dem Paulus den ersten, historisch bzw. biographisch konzipierten Hauptteil (1,11–2,21) abschließt[8]. Sachlich und begrifflich allerdings sind die grundsätzlichen Ausführungen in 2,15–21 keineswegs nur an der historischen Rede an Petrus orientiert[9], wie dies von F. Sieffert und B. Weiß verstanden wurde[10]. Es ist m. E. auch noch unzureichend, zu sagen, daß die Form der Ansprache zunächst beibehalten wird, »um unmerklich in eine Predigt an die Galater überzugehen«[11], oder daß die antiochenische Situation mit V. 17[12] oder »vollends in V. 19–21«[13] verlassen wird[14]. Vielmehr ist der Bericht des Paulus schon von V. 15 an im Hinblick auf die galatische Situation formuliert – und zwar bis V. 21 als Rede an Petrus[15]. Ja, man kann mit U. Wilckens erwägen, ob nicht schon der Vorwurf des ἀναγκάζειν ἰουδαΐζειν in 2,14 – entsprechend Gal 6,12 – durch den gegenwärtigen Konflikt beeinflußt

[7] Vgl. E. D. Burton, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, ICC, Edinburgh 1980 (= 1920), 117; H. Lietzmann, An die Galater, HNT 10, 3. Aufl., Tübingen 1932, 15; H. W. Beyer/P. Althaus, Der Brief an die Galater, in: Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, Göttingen 1949, 21; H. Schlier, aaO., 87; A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, bearb. v. J. Rohde, ThHK IX, 4. Aufl., Berlin 1979, 87; J. Rohde, Neubearbeitung desselben, Berlin 1989, 103; stark einschränkend F. Mussner, Der Galaterbrief, HThK IX, Freiburg 1974, 167f., Anm. 2; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, in: Ders., Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum NT, München 1969, 180f.; H. Räisänen, Paul and the Law, WUNT 29, Tübingen 1983, 48.

[8] Infolge seiner Anwendung rhetorischer Kategorien plädiert H. D. Betz, aaO., 113, Anm. 14, hingegen für die Eigenständigkeit des Abschnitts. In Abgrenzung von der ›Narratio‹ (1,12–2,14) versteht er 2,15–21 als ›Propositio‹, der in 3,1–4,31 die ›Probatio‹ folgt (aaO., 114 und S. VII. VIII). Zwar ist es richtig, daß in 2,15ff. die im folgenden zu diskutierenden Argumente geboten werden, doch ist es m. E. nicht zutreffend, daß dieser Abschnitt »sums up the narratio's material content« (aaO., 114). Der göttliche Ursprung des von Paulus verkündigten Evangeliums (1,11–24) und die Bestätigung dieses Evangeliums durch die Jerusalemer Apostel (2,1–10) werden hier nicht aufgegriffen, und dessen Verteidigung und Bewährung im antiochenischen Konflikt (2,11ff.) werden in 2,15ff. ja gerade erst entfaltet.

[9] Mit den in Anm. 7 genannten Exegeten.

[10] F. Sieffert, aaO., 140, der lediglich einschränkt: »wobei nur nicht behauptet werden kann, dass P[aulus] grade wörtlich so gesprochen habe, wie er hier nach so langer Zeit aus lebendiger Erinnerung des ihm unvergesslichen Auftritts anführt«. Vgl. B. Weiss, Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief, Das NT, hg. v. B. Weiß, Bd. II, 2. Auf., Leipzig 1902, 333.

[11] H. Lietzmann, aaO., 15.

[12] So H. Schlier, aaO., 88; ebenso schon J. Calvin, In Epistolam Pauli ad Galatas Commentarius, in: In omnes Novi Testamenti Epistolas Commentarii, ed. A. Tholuck, Vol I, 2. Aufl., Halle 1834, 557: Redit nunc ad Galatas, nequis hanc sententiam contexat cum superiori, acsi pars esset orationis ad Petrum habitae.

[13] F. Mussner, aaO., 167f., Anm. 2.

[14] Dagegen auch G. Klein, aaO., 180f.

[15] Mit A. Oepke, aaO., 87; G. Klein, aaO., 181; H. Räisänen, aaO., 47f., Anm. 21.

ist[16], da es bei der Aufkündigung der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen vordergründig noch nicht um die Konsequenz der Beschneidungsforderung ging.

In Gal 2,15–21 jedenfalls vertritt Paulus in prägnanten – und teilweise abbreviierenden – Formulierungen die Grundpositionen, die er dann in den Kapiteln 3 und 4 im Zusammenhang der aktuellen Auseinandersetzung ausführlich entfalten wird. Die historisch orientierte Darstellung des ersten Hauptteils geht in diesem Abschnitt bereits in die systematisch-exegetische Argumentation des zweiten Hauptteils (Gal 3,1–5,12) über. Daß Paulus diese programmatischen Sätze bei der Vergegenwärtigung des antiochenischen Konfliktes ausspricht, ist wohl in der Analogie begründet, die er zwischen den beiden Situationen sieht[17]. Nach seiner Überzeugung stand auch bei dem damaligen Fehlverhalten des Petrus und der übrigen Judenchristen nicht weniger als das Evangelium selbst auf dem Spiel (2,14); in letzter Konsequenz ging es auch dort um die Annullierung der Gnade Gottes (2,21), um die Trennung von Christus und das Herausfallen aus der Gnade (5,4). Die ὑπόκρισις, deren Kephas und mit ihm die anderen sich schuldig gemacht hatten, bestand dementsprechend für Paulus nicht primär in dem moralischen Vergehen der taktischen Heuchelei[18] oder der Täuschung der Jerusalemer[19], sondern im Verleugnen der Wahrheit des Evangeliums. Allein daraus erklärt sich auch die Notwendigkeit der öffentlichen Zurechtweisung (ἔμπροσθεν πάντων 2,14) des der Schuld Überführten und von Gott Verurteilten[20] (κατεγνωσμένος 2,11).

1. Gal 2,15

Wenden wir uns der Analyse und Auslegung des Abschnitts selbst zu, so stoßen wir zunächst auf das syntaktische Problem der Zuordnung von Vers 15. Umfaßt der mit V. 15 beginnende Satz nur noch V. 16a, so daß mit καὶ ἡμεῖς in V. 16b ein neuer Hauptsatz einsetzt[21], oder handelt es sich gar um eine einzige V. 15

---

[16] S. U. Wilckens, Was heißt bei Paulus: »Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht«? In: Ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen 1974, 86.

[17] Mit H. Schlier, aaO., 88; U. Wilckens, Art. ὑποκρίνομαι κτλ, ThWNT VIII, Stuttgart 1969, 558–571, hier 568; H. Räisänen, aaO., 48.

[18] Mit U. Wilckens, ebd.; F. Mussner, aaO., 143. S. dagegen A. Suhl, Die Galater und der Geist. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum, FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 267–296, hier 280: »nicht theologische, sondern ausschließlich taktische Gesichtspunkte«; vgl. ders., Der Beginn der selbständigen Mission des Paulus. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, NTS 38 (1992), 430–447, hier 440.

[19] So H. Schlier, aaO., 85.

[20] Mit U. Wilckens, aaO., 568, Anm. 51; gegen H. Schlier, aaO., 82f.: »condemnatus in dem Sinn, daß ihn sein eigenes Verhalten selbst verurteilt hatte«.

[21] Ausführlich abgelehnt von Th. Zahn, aaO., 121.

und V. 16 umfassende Satzperiode[22]? Während der erste Zuordnungsvorschlag schon wegen der fehlenden finiten Verbform ausscheidet – man würde jedenfalls οἴδαμεν bzw. ᾔδειμεν für εἰδότες erwarten[23] –, ergibt sich im zweiten Fall eine ziemlich »überladene Satzkonstruktion«[24]. Dabei würden die Worte φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί in V. 15 entweder eine artikellose Apposition zu dem Personalpronomen ἡμεῖς darstellen, oder die Formulierung des gesamten Verses hätte als ein erster von V. 16b abhängiger Partizipialsatz zu gelten. Dann wäre jedoch in V. 15 als Participium coniunctum ὄντες zu ergänzen[25] und in V. 16 das in seiner ursprünglichen Zugehörigkeit umstrittene δέ auf jeden Fall als authentisch anzusehen[26].

Nun besteht allerdings gar keine Notwendigkeit, die stilistischen Härten einer V. 15 und 16 umfassenden Satzperiode in Kauf zu nehmen. Viel naheliegender ist es, V. 15 als einen reinen Nominalsatz aufzufassen und dann V. 16 als einen neuen Satz mit dem adverbial gebrauchten Partizip εἰδότες beginnen zu lassen[27]. Dagegen wurde von Th. Zahn angeführt, daß man in diesem Falle die Kopula ἐσμέν in V. 15 vermisse[28]. Jedoch ist das Fehlen der Kopula – auch bei anderen Formen von εἶναι als der 3. Sg. – durchaus nicht ungewöhnlich[29]. In Gal 2,15 bietet sich die Ellipse von ἐσμέν sogar geradezu an, da das Personalpronomen – das bei reinen Nominalsätzen in der Regel verwendet wird[30] –

---

22 Dies wird von den meisten Exegeten vorausgesetzt oder ausdrücklich vertreten; s. TH. ZAHN, aaO., 121; H. SCHLIER, aaO., 88; U. WILCKENS, Aus Werken des Gesetzes, 88, Anm. 23; G. EBELING, Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981, 168; H. NEITZEL, Zur Interpretation von Galater 2,11–21, ThQ 163 (1983), 15–39.131–149, hier 26: »Wir, der Herkunft nach Juden und nicht aus den Heiden (sc. wie die Heidenchristen Antiochias), Sünder mit der Einsicht, daß ...« H. NEITZEL geht also davon aus: »Die beiden Wendungen φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν und ἁμαρτωλοί bilden zwei[!] Appositionen, die beide das am Anfang des Satzes stehende Subjekt ἡμεῖς näher bestimmen« (aaO., 27).

23 Mit TH. ZAHN, aaO., 121.

24 So auch H. SCHLIER, aaO., 88, für den die Aussage gerade dadurch »das ihr zukommende Gewicht [erhält]«.

25 So zu Recht A. OEPKE, aaO., 90; dagegen F. MUSSNER, aaO., 167, Anm. 2, obwohl auch er V. 15 als Konzessivsatz (»obwohl ...«) und nicht als Apposition wiedergibt. Vgl. gegen A. OEPKE auch H. SCHLIER, aaO., 89, Anm. 3.

26 Der asyndetische Anschluß des Partizips εἰδότες würde dieses andernfalls dem ersten Partizipialausdruck unterordnen. Vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER/F. REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 15. Aufl., Göttingen 1979 (= BDR), § 421. Textkritisch gesehen läßt die äußere Bezeugung allerdings auch kein eindeutiges Urteil zu.

27 Vgl. schon F. SIEFFERT, aaO., 142; als »ein geschlossener Satz« wird V. 15 auch von R. BULTMANN, Zur Auslegung von Gal 2,15–18, in: Exegetica, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 394, angesehen; s. im Anschluß an ihn auch G. KLEIN, aaO., 181, Anm. 7.

28 TH. ZAHN, aaO., 121; H. NEITZEL, aaO., 25.

29 Vgl. E. SCHWYZER/A. DEBRUNNER, Griechische Grammatik, Bd. II, Syntax und syntaktische Stilistik, HAW II,1.2, 4. Aufl., München 1975, 623f.; BDR § 127.128.

30 Vgl. BDR § 128,2. Zu den reinen Nominalsätzen bei Paulus s. auch 2 Kor 10,7 und vor allem Röm 8,17; 2 Kor 10,15; 11,6; Phil 3,15, mit denen sogar Beispiele für die Ellipse der Kopula ohne Hinzutreten des Personalpronomens gegeben sind; vgl. BDR § 128, Anm. 2;

wegen der nachdrücklichen Betonung des »Wir« in seinem Gegensatz zu den ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί sowieso gefordert ist. Entsprechend wird die 1. Pers. Pl. dann auch in V. 16 mit καὶ ἡμεῖς und in V. 17 mit καὶ αὐτοί nochmals nachdrücklich hervorgehoben.

Mit seiner asyndetischen Anfügung und dem betont vorangestellten ἡμεῖς erhält der V. 15 als unabhängiger Nominalsatz durchaus ein eigenständiges Gewicht. Weder wird hier in einer Apposition lediglich an eine »selbstverständliche Voraussetzung« erinnert[31], noch soll der V. 15 nur als »Verstärkung« der Aussage von V. 16 dienen[32]. Die selbständige Bedeutung des Nominalsatzes tritt noch klarer hervor, wenn man sich seine Funktion für den folgenden Argumentationsgang bis 2,21 bewußt macht. Rhetorisch gesehen handelt es sich bei V. 15 nicht – wie H. Schlier meint[33] – um eine captatio benevolentiae. Eine solche wird z.B. nach Acta 24,2f.10; 26,2f. von dem Rhetor Tertullus und von Paulus vor Felix und Agrippa angewandt, um das Publikum bzw. die Richter durch lobendes Hervorheben ihrer Kompetenz für sich zu gewinnen[34]. In Gal 2,15 haben wir es vielmehr mit der der Parteien-Dialektik zuzuordnenden Figur der *concessio* zu tun[35]. Mit ihr gesteht der Redner der gegnerischen Partei ein für die eigene Sache ungünstiges Argument zu (confessio), um das Eingeständnis anschließend »durch gewichtigere eigene Gesichtspunkte [wettzumachen]«[36]. Durch die offene Vorwegnahme des gegnerischen Einwandes dient die concessio in diesem Fall als praeparatio, mit der die Gedanken der Gegenpartei im voraus berechnet und der Gang der eigenen Rede vorgezeichnet werden[37].

Genau in diesem Sinn greift Paulus in V. 15 das *jüdische* Selbstverständnis auf, indem er vom *jüdischen* Standpunkt aus argumentiert[38], daß er selbst sowie Petrus und die anderen Judenchristen von Geburt Juden (φύσει Ἰουδαῖοι)[39] und nicht Sünder heidnischer Herkunft (ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί) sind.

---

entsprechend schon F. Sieffert, aaO., 141: »Die Kopula ἐσμέν ist zu ergänzen [...], ihr Fehlen ist keineswegs singulär«.

[31] So Th. Zahn, aaO., 121.

[32] Vgl. H. Schlier, aaO., 88.

[33] Ebd.

[34] Vgl. grundsätzlich H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, 2. Aufl., München 1973, § 277.

[35] Vgl. H. Lausberg, aaO., § 856.

[36] H. Lausberg, ebd.

[37] S. H. Lausberg, aaO., § 856 und § 854.

[38] Vgl. auch H. Lietzmann, aaO., 15; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 19; U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 87f.; D. Lührmann, Der Brief an die Galater, ZBK NT 7, Zürich 1978, 43; G. Ebeling, aaO., 170; U. Borse, aaO., 112.

[39] Mit φύσει (Dativus respectus) wird hier hervorgehoben, daß sie von ihrer natürlichen Herkunft her und von Geburt an (mit H. Schlier, aaO., 88) Juden sind, was sie nicht nur gegenüber den Heiden, sondern zudem den Proselyten gegenüber qualifiziert; sie sind Juden im Vollsinn (vgl. dazu 2 Kor 11,22 und vor allem Phil 3,5; zum Gegenbegriff ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία s. Röm 2,27). Daß die Betonung der geburtlichen Herkunft zugleich die Wesent-

Bei dieser exklusiven Entgegensetzung von Juden und Heiden in Verbindung mit der einseitigen Zuschreibung des Sünderseins an die Heiden ergibt sich allerdings die dringliche Frage, inwiefern Paulus hier seine eigene Überzeugung formuliert. Ist es zutreffend, wenn A. Oepke folgert, daß die »Konzession, die Paulus dem Juden macht, mit seiner Gesetzesauffassung schwer vereinbar [ist], aber seinen sonstigen heilsgeschichtlichen Voraussetzungen [entspricht]«[40]? Jedenfalls kann man sich des Problems nicht dadurch entledigen, daß man ἁμαρτωλοί auch auf Ἰουδαῖοι bezogen sein läßt, wie dies K. Berger wieder vorschlägt[41]. Ἰουδαῖοι stellt das Prädikatsnomen, nicht eine Apposition zum Personalpronomen dar, und ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί hat als zusammenhängende Wendung zu gelten. Andernfalls würde man die Formulierung ἐξ Ἰουδαίων καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί erwarten[42].

Andererseits ist es aber auch fraglich, ob Paulus in Gal 2,15 schon auf das von ihm vertretene πρῶτον Israels (Röm 1,16)[43], das περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου (Röm 3,1f.) anspielt, das er mit der Aufzählung in Röm 9,4f. aufgreift, um es im folgenden bis hin zu der Kundgabe des Geheimnisses (μυστήριον) für ganz Israel (πᾶς Ἰσραήλ) in Röm 11,25–32 zu entfalten[44]. Zunächst ist gegen eine solche Deutung von Gal 2,15 auf das bleibende heilsgeschichtliche Vorrecht Israels einzuwenden, daß die Argumentation in den folgenden Versen eine ganz andere Richtung nehmen wird. Nicht der bleibende Unterschied, sondern die neu erkannte Gemeinsamkeit von Juden und Heiden – im Negativen wie im Positiven – wird herausgestellt werden. Es geht Paulus in der antiochenischen wie in der galatischen Situation ja gerade darum, die gemeinschaftsgefährdende Unterscheidung zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu überwinden – zugunsten der verunsicherten Heidenchristen! So kann es nicht wundern, daß Paulus im gesamten Galaterbrief auf die Frage des bleibenden Vorrechtes Israels gar nicht zu sprechen kommt. In dieser Situation der akuten Gefährdung der Heidenchristen liegt ihm vor allem an der Feststellung: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην ... πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (3,28), und: οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις (6,15; 5,6).

---

lichkeit und Bestimmtheit betonen soll, ist m.E. unbestreitbar. Die Wiedergabe von φύσις mit »die durch Abstammung erworbene Naturanlage« ist für unseren Zusammenhang hingegen abzulehnen; gegen W. Bauer/K. u. B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur, (Nachdr. d. 5. Aufl., Berlin 1963 [= W. Bauer]) 6. Aufl., Berlin 1988 (= Bauer/Aland), 1733. Vgl. zu den Belegen neben Bauer/Aland, ebd., H. Köster, Art. φύσις κτλ, ThWNT IX, Stuttgart 1973, 246–271, hier 265.

40 A. Oepke, aaO., 90.

41 K. Berger, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, MThZ 17 (1966), 49, Anm. 3; s. aber ebd., 48f., Anm. 3, die ansonsten zutreffende Kritik an G. Kleins Interpretation von V. 15.

42 Mit Th. Zahn, aaO., 123.

43 Vgl. aber die an Amos 3,2 erinnernde Umwertung des Vorrechtes in Röm 2,9f.

44 S. dazu O. Hofius, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Röm 9–11, in: Ders., Paulusstudien, Tübingen 1989, 175–202.

Unbefriedigend sind m. E. auch die übrigen Versuche, die Spannung zwischen der Aussage von V. 15 und der Rechtfertigungstheologie des Paulus aufzulösen. So wird für Th. Zahn durch den Gegensatz in V. 15 »nicht verneint, daß auch Juden Sünder [sind]«[45], und F. Sieffert folgert: »Damit werden nicht die Juden als Nichtsünder im vollen ethischen Sinne gedacht [...]. Wol aber, meint P[aulus], haben die Juden [...] eine religiöse Weihe des Lebens zu eigen, in welcher sie zwar nicht die *wahre* Gerechtigkeit besitzen aber doch weit über die Heiden in deren naturwilder Sündhaftigkeit ... sich erheben.«[46]

Während in den beiden letztgenannten Fällen der in V. 15 erwähnte Unterschied von Juden und Heiden relativiert wird, werden bei H. Lietzmann und E. P. Sanders von V. 15 her entgegengesetzte Schlüsse für das paulinische Sündenverständnis gezogen: »Der Jude ist in diesem Zusammenhang (anders Rm 2) für Pls nicht im jüdisch-technischen Sinne ἁμαρτωλός.«[47] »It also shows that he knows full well that observant Jews are not in fact sinners by the biblical standard.«[48] E. P. Sanders führt Gal 2,15f. sogar als Zeugnis für seine Auffassung an, »that he [Paul] knows full well that Jews were capable of doing what the law required«[49]. Mit dieser Interpretation wird allerdings nicht nur die Funktion von V. 15, sondern auch die Aussage des ganzen folgenden Kontextes verkannt.

Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn man V. 15 als rhetorische concessio versteht. Was Paulus hier formuliert, ist nicht die Überzeugung, die er aufgrund seines Christusglaubens gewonnen hat, sondern das Argument, das ihm von seinen Gegnern her in Hinsicht auf seine Rechtfertigungsaussagen immer wieder begegnet. Richtig ist, daß Paulus diese Selbsteinschätzung früher selbst teilte, wie er in Phil 3,4–6; Gal 1,13f. hervorhebt. Unzutreffend ist es aber, daß in V. 15 der »common ground« zwischen Paulus und den Judenchristen festgehalten wird[50]. Den judenchristlichen Konsens, an den seine weitere Argumentation anknüpfen wird, formuliert Paulus erst in V. 16 – und zwar in Abgrenzung zu der Aussage von V. 15. In V. 15 wird also noch nicht das spezifisch judenchristliche, sondern das *jüdische* Selbstverständnis artikuliert. Durch das ἡμεῖς in V. 15 betont Paulus seine Gemeinsamkeit mit den anderen Juden und Judenchristen in Hinsicht auf seine Herkunft und seine frühere Selbsteinschätzung – beides kann er in der Auseinandersetzung mit Gegnern auch sonst hervorheben[51]. Mit V. 16 distanziert er sich dann von den jüdischen Implikationen der Feststellung von V. 15, mit dem Wechsel in die 1. Pers. Sg. in V. 18 zudem von den Konsequenzen, die andere Judenchristen aus ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ziehen.

---

45 Th. Zahn, aaO., 123.
46 F. Sieffert, aaO., 141f. (Hervorhebung im Original).
47 H. Lietzmann, aaO., 15.
48 E. P. Sanders, Paul, the Law and the Jewish People, Philadelphia 1983, 68.
49 E. P. Sanders, aaO., 77.
50 Gegen H. D. Betz, aaO., 115.
51 Vgl. neben Phil 3,4–6 und Gal 1,13f. auch Röm 11,1; 2 Kor 11,22.

Damit aber weicht Paulus in Gal 2,15 ff. weder strukturell noch inhaltlich von seiner Argumentation in den oben erwähnten Paralleltexten ab. Entsprechend dem Wechsel von V. 15 zu V. 16 weist er auch in Phil 3,4ff. zunächst in V. 4–6 auf seine jüdische Herkunft und seinen nach menschlichen Kriterien makellosen Lebenswandel hin, um dann mit dem abrupten Umschwung in V. 7 umso eindrücklicher vor Augen zu führen, welche grundlegenden Veränderungen »die überragende Erkenntnis Christi Jesu« (V. 8) bei ihm als Juden bewirkt hat – in Hinsicht auf sein Wertesystem und seine Selbsteinschätzung, auf sein Verhältnis zum Gesetz und seine Suche nach Gerechtigkeit vor Gott.

Die von H. Lietzmann[52] konstatierte Andersartigkeit von Röm 2 besteht wohl im Hinblick auf die Ausführlichkeit und den Modus der direkten Anrede des Angeklagten (Röm 2,1ff.17ff.) – nicht aber bezüglich der theologisch-inhaltlichen Aussage. Die Beschreibung der ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων in Röm 1,18–32, die der jüdische bzw. judenchristliche Hörer unwillkürlich auf die ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί bezieht, hat im Duktus der Argumentation des ersten Hauptteils (1,18–3,20) vor allem die Funktion, die unmittelbare Anklage des jüdischen Gegenübers in 2,1ff. vorzubereiten[53]. Diesen Gesprächspartner hat Paulus schon von 1,18 an im Auge, wenn er von den ἄνθρωποι redet, und nicht etwa nur die Heiden. Der Feststellung von Gal 2,15 korrespondieren so in bezug auf die ›heidnischen Sünder‹ die Ausführungen von Röm 1,18–32, in Hinsicht auf die ›Juden von Geburt‹ die Auflistung der jüdischen Qualifikationen in Röm 2,17–20 – hier freilich schon im Rahmen der direkten Anklage. So wie durch die in Gal 2,16 formulierte Erkenntnis die in Gal 2,15 vorausgesetzte Unterscheidung entkräftet wird, so zielt die Argumentation in Röm 1,18–3,20 auf das Ergebnis von 3,9.19 und 3,22c.23 hin: Die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden erweist sich *auf seiten des Menschen* als hinfällig, οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, πάντες γὰρ ἥμαρτον ... (3,22f.; vgl. 10,12)[54]. Während Paulus in Gal 2,16 die negativen wie die positiven Aussagen in einem Satz

---

52 S. das oben bei Anm. 47 gebotene Zitat.

53 S. zum Ganzen H.-J. Eckstein, »Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden«. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18, ZNW 78 (1987), 74–89, hier 87f.

54 Daß Paulus in Gal 2,15 gerade nicht auf das bleibende heilsgeschichtliche Vorrecht Israels reflektiert, läßt sich auch vom Römerbrief her bestätigen, in dem er ja ausführlich auf das περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου (Röm 3,1) zu sprechen kommt. Auf seiten des *Menschen* läßt sich keine διαστολή aufweisen, da die Juden nach Paulus auch ihrerseits in Feindschaft gegen Gott und sein Wirken in Christus leben (Röm 11,28), wie es von allen Menschen gilt (Röm 5,10 und 8,7 [ἔχθρα εἰς θεόν]). Ihre Vorrechte bestehen vielmehr in den Gaben der λόγια θεοῦ (Röm 3,2), d. h. in den bleibenden ἐπαγγελίαι (Röm 9,4) an die Väter (Röm 9,5; 11,28; s. 11,16), die Gott – trotz der Untreue Israels – aufgrund seiner Treue nicht hinfällig werden läßt (Röm 3,3; 9,6; 11,29). Das ›πρῶτον für Israel‹ beruht also ausschließlich auf Gottes freier Erwählung und Berufung, der κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ (Röm 9,11f.15f.23f.; 11,5–7.28f.). Es gründet somit weder auf der leiblichen Abstammung an sich (Röm 9,6–13) noch auf die Qualifikation konsequenter Toraobservanz (Röm 9,12.32; 11,6), sondern allein auf Gottes χάρις und ἔλεος (Röm 9,15f.23; 11,5f.32).

nebeneinanderstellt, verteilt er sie im Römerbrief auf die zwei aufeinanderfolgenden Blöcke 1,18–3,20 und 3,21–4,25; der Beschreibung der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christus wird ein ausführlicher Nachweis der Notwendigkeit solcher Glaubensgerechtigkeit vorgeordnet.

Für Gal 2,15 bestätigt sich von all diesen Beobachtungen her, daß Paulus seinen ersten theologisch-systematisch orientierten Argumentationsgang (2,15–21) mit einer concessio eröffnet, indem er zunächst das jüdische Selbstverständnis mit seiner spezifischen Abgrenzung von den Heiden als den Sündern par excellence aufgreift. Es bedarf keiner Diskussion darüber, daß für das jüdische Verständnis, das Paulus hier voraussetzt, ἁμαρτωλός als terminus technicus für den ›Heiden‹ gilt und beide Begriffe promiscue gebraucht werden können[55]. »Der Heide ist ἁμαρτωλός sowohl seinem Wesen als Nichtjude wie seiner nicht von der Tora normierten Lebensweise nach.«[56] Entscheidend ist aber, wie Paulus diesen Sündenbegriff aufnimmt, ausweitet und vertieft. Wie in Röm 1,18–32 wird die Schuld der Heiden im folgenden nicht etwa relativiert, um den trennungsstiftenden Unterschied zwischen Juden und Heiden abzuschwächen, sondern die Erkenntnis absoluter Sündenverfallenheit schließt umgekehrt die Juden mit den als Sündern erkannten Heiden zusammen – entsprechend Röm 2,1–3,20. Dabei versteht Paulus ἁμαρτία nicht relativ, sondern im theologischen Vollsinn, absolut – nicht als einzelne, kompensierbare Übertretung, sondern als Auflehnung und Feindschaft gegen Gott und seinen in der Tora offenbarten Willen. Die von der Sünde bestimmte Existenz – das εἶναι ὑφ' ἁμαρτίαν (Röm 3,9) – steht aber unter dem Fluch, den das Gesetz zu Recht über den Übertreter ausspricht (ἡ κατάρα τοῦ νόμου Gal 3,10.13), und hat somit unweigerlich den Tod zur Folge (Röm 1,32; 5,12ff.; 6,23; 8,6).

Wenn Paulus also die jüdische Rede von den ›Sündern aus den Heiden‹[57] anführt, dann tut er es mit größtem Ernst. Nicht die Bezeichnung ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, sondern vielmehr die jüdischen Implikationen des ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι sollen gegenüber den judenchristlichen Gesprächspartnern mit der folgenden Argumentation überwunden werden. Auf die Gleichheit beider – der Heiden und der Juden – in Hinsicht auf ihre Existenz ὑφ' ἁμαρτίαν und

---

[55] S. auch den Gebrauch von ἁμαρτωλοί in Mk 14,41 par Mt 26,45; Lk 24,7 (vgl. dafür ἄνομοι in Acta 2,23), von ἔθνη/ἐθνικοί in Mt 5,47; 6,7.32; Lk 18,32; Eph 2,11 (neben ἄθεοι), die variierende Verwendung in Lk 6,32ff. par Mt 5,47. Vgl. ἔθνος ἁμαρτωλόν 1 Makk 1,34; ἔθνος ἁμαρτωλῶν Tob 13,8; Jub 23,23f.

[56] K. H. Rengstorf, Art. ἁμαρτωλός κτλ, ThWNT I, Stuttgart 1933, 320–339, hier 329,36ff.; ähnlich und im Anschluß an ihn und (H. L. Strack/)P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. III, 5. Aufl., München 1969 (= Bill. III), 36ff., die meisten Exegeten; vgl. noch K. L. Schmidt, Art. ἔθνος κτλ, ThWNT II, Stuttgart 1935, 366–370, hier 367f.

[57] Das Fehlen des Artikels vor ἐθνῶν ist keineswegs bemerkenswert (gegen E. D. Burton, aaO., 119), sondern – allemal nach Präpositionen – verbreitet; vgl. BDR § 254,5 und Anm. 9.

damit ὑπὸ κατάραν wird Paulus dann in V. 16 mit dem betonten καὶ ἡμεῖς und in V. 17 mit der Wendung εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί abheben.

2. Gal 2,16

Formal gesehen wird nach dem reinen Nominalsatz V. 15 mit dem adverbial gebrauchten Partizip εἰδότες[58] in V. 16a ein neues Satzgefüge eingeleitet. Dem begründenden Partizipialsatz (V. 16a) folgt der mit betontem καὶ ἡμεῖς eröffnete Hauptsatz (V. 16b), dem sich ein Final- (ἵνα V. 16c) und endlich ein Kausalsatz (ὅτι V. 16d) anschließen. Auch wenn das Satzgefüge V. 16 »umständlich« und »syntaktisch schwerfällig« erscheinen mag[59], ist es dennoch ganz klar strukturiert[60]. Die tragenden Begriffe werden jeweils dreimal wiederholt[61]. Das gilt zunächst für die Negation οὐκ ἐξ ἔργων νόμου in V. 16a.c.d, sodann für die entgegengesetzten positiven Wendungen διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (V. 16a), εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν (V. 16b) und ἐκ πίστεως Χριστοῦ (V. 16c), und schließlich für das Verb δικαιοῦσθαι in V. 16a.c.d[62]. Diese auffällige Häufung zentraler Wendungen der paulinischen Rechtfertigungslehre ist schon deshalb äußerst wirkungsvoll, weil die für die folgende Argumentation konstitutiven Betriffe νόμος und δικαιοῦσθαι erst mit 2,16 eingeführt werden[63] und auch der Begriff πίστις vorher nur einmal – und zwar in einem Zitat – genannt worden ist[64].

Unabhängig davon, ob die Partikel δέ (V. 16a) als ursprünglich gelten kann oder der Gegensatz durch den asyndetischen Anschluß signalisiert wird[65], ist V. 16 als scharfe Antithese zu V. 15 zu verstehen. Das in der concessio (V. 15)

---

[58] Auf keinen Fall ist das Partizip in V. 16a als Vollverb, d.h. im Sinne eines Verbum finitum, aufzufassen, wie dies K. Berger, aaO., 49, Anm. 3, vertritt. Wenn er dann folgert: »Deshalb schließt das nächste Verb mit καί an«, hat er zudem das καί vor ἡμεῖς, das hier eindeutig Adverb in der Bedeutung »auch« ist, offensichtlich als kopulative Konjunktion verstanden (dagegen schon Th. Zahn, aaO., 121).

[59] So J. Becker, Der Brief an die Galater, NTD 8, Göttingen 1981, 29.

[60] Mit G. Ebeling, aaO., 169.

[61] Entsprechend sollte weder der Hinweis auf die Werke (so H. Lietzmann, aaO., 15) noch der Begriff der Rechtfertigung (s. F. Mussner, aaO., 175, Anm. 39) einseitig hervorgehoben werden.

[62] Vgl. auch G. Ebeling, aaO., 169.

[63] Der Begriff νόμος wird im folgenden zweiunddreißigmal gebraucht, δικαιοῦσθαι in 2,16 (3×).17; 3,8 (δικαιοῦν).11.24; 5,4 (insgesamt 8×) und δικαιοσύνη in 2,21; 3,6.21; 5,5 (insgesamt 4×). Ähnlich wirkungsvoll führt Paulus auch im Römerbrief den Begriff νόμος erst mit 2,12 ein, obwohl er sich mit seiner Anklage (2. Pers.) schon ab 2,1 an den jüdischen Hörer gewandt hat.

[64] πίστις wird neben 1,23 (νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν) ab 2,16 noch einundzwanzigmal verwendet, πιστεύειν neben 2,16 in 3,6.22, in der Bedeutung »anvertrauen« Gal 2,7.

[65] Angesichts der Verteilung der ägyptischen Zeugen auf die auch vom Mehrheitstext vertretene Auslassung und die u.a. durch D*F G belegte Textlesart kann die Bezeugung für die Zugehörigkeit nicht als völlig gesichert gelten.

formulierte jüdische Selbstverständnis wird mit den nachdrücklich wiederholten Aussagen von V. 16 nicht nur *relativiert*[66] oder lediglich *ergänzt*[67], sondern unter Hinweis auf das »Gläubigwerden an Christus Jesus« (V. 16b) *grundsätzlich aufgehoben*[68].

Mit der Formel εἰδότες ὅτι (V. 16a) leitet Paulus häufig das Glaubenswissen betreffende assertorische Aussagen ein[69]. Entsprechend wird V. 16a als allgemein gültiger, objektiver Grundsatz nicht in der 1. Pers. Pl., sondern in der 3. Pers. Sg. (Subj. ἄνθρωπος im unbestimmten, allgemeinen Sinn)[70] formuliert[71]. Zu Recht hebt dabei G. Klein hervor, »daß das ›Wissen‹, auf das Paulus sich in V. 16a beruft, nicht das prinzipiell jedermann zugängliche von einer allgemeinen Wahrheit, sondern ein geschichtlich ermöglichtes, nämlich im Christusgeschehen allererst eröffnetes Wissen ist«[72]. Allerdings ist die Folgerung G. Kleins, daß die Nivellierung des in V. 15 ausgesprochenen Unterschieds abgesehen von Christus »illegitim« wäre[73], unzutreffend. Aus Röm 1,18–3,20 erhellt, daß Paulus das Sündersein der Juden und die daraus resultierende Unfähigkeit des Gesetzes, das Heil zu bringen, als bereits durch das Gesetz selbst objektiv festgestellt versteht. In Christus und durch den Glauben an ihn ist dem Juden Paulus und den anderen an Christus gläubigen Juden erschlossen, was durch Gesetz und Propheten objektiv schon vorher konstatiert worden ist, ohne jedoch subjektiv erkannt worden zu sein[74]. Gerade in Hinsicht auf Gal 2,17 ist entscheidend, daß das Sündersein der Juden (καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί) nicht etwa durch Christus erst konstituiert, sondern vielmehr als seit Adam bestehende Wirklichkeit enthüllt und erwiesen wird[75].

Handelt es sich bei der mit εἰδότες ὅτι eingeleiteten Aussage also um eine durch Christus eröffnete Überzeugung, dann bleibt noch zu klären, in welchem

---

66 So H. Schlier, aaO., 89.

67 S. H. D. Betz, aaO., 115: »V. 16 is an addition to what is stated in V. 15«. Entsprechend weist auch die Partikel δέ (falls sie ursprünglich sein sollte) nicht nur auf den Gegensatz von φύσει (V. 15) und εἰδότες (V. 16) hin, wie H. D. Betz, aaO., Anm. 29, meint, sondern sie kontrastiert die Aussagen V. 16a und V. 15 insgesamt.

68 Vgl. auch F. Sieffert, aaO., 142; U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 88; G. Ebeling, aaO., 168. Es kann nach allem, was wir zur Funktion und Bedeutung von V. 15 erkannt haben, auch keinesfalls mit G. Klein von einem »dialektischen Nebeneinander« beider Aussagen gesprochen werden (G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 184).

69 S. Röm 5,3; 6,9; (13,11); 1 Kor 15,58; 2 Kor 4,11; 5,6; vgl. auch οἴδαμεν ὅτι in Röm 2,2; 3,19; 8,28; 1 Kor 8,1.4.

70 Mit Bauer/Aland, Art. ἄνθρωπος, 134–137, hier 136.

71 Vgl. auch J. Becker, aaO., 29.

72 G. Klein, aaO., 184.

73 G. Klein, ebd.; s. zur Kritik an G. Klein auch K. Berger, aaO., 48 f., Anm. 3.

74 S. Röm 3,9–20 neben 2 Kor 3,14–16.

75 Gegen G. Klein, aaO., 190–194; er geht aaO., 192, davon aus, »daß es bei der scharfen Paradoxie bleiben muß, daß die, die von Natur aus keine ἁμαρτωλοί *sind* (V. 15), zu solchen im Widerfahrnis der Gnade allererst *werden* (V. 17)« (Hervorhebung im Original). Vgl. zum »Unter-der-Sünde-Sein« seit Adam Röm 5,12 ff. und den auf Gen 2 und 3 bezugnehmenden Abschnitt Röm 7,7 ff.

Verhältnis »Glaubenswissen« und »Gläubigwerden« zueinander stehen oder – syntaktisch gesehen – wie sich das Participium coniunctum εἰδότες zeitlich zum Verbum finitum ἐπιστεύσαμεν verhält. Ausdrücklich wird diese Frage von Th. Zahn reflektiert: »Daß die wahren Judenchristen sich gleichwohl dazu entschlossen haben, erklärt sich nicht aus ihrem Judentum, sondern aus einer Erkenntnis, die sie teils vor, teils bei ihrer Berührung mit Christus und dem Ev[angelium] gewonnen haben.«[76] In den negativen Formulierungen von V. 16 sieht Th. Zahn eine Erkenntnis ausgedrückt, »welche nur diejenigen, die unter einem Gesetz gelebt und durch Erfüllung desselben gerecht zu werden sich bemüht haben, erfahrungsmäßig gewinnen konnten«[77].

Während das Argument der eigenen biographischen Erfahrung ›unter dem Gesetz‹ in der heutigen Diskussion keine Rolle mehr spielt, wird die zeitliche und sachliche Vorordnung des »Glaubenswissens« vor das »Gläubigwerden« nach wie vor vertreten. So soll der Partizipialsatz nach F. Mußner »den Grund nennen, warum ›auch wir‹, nämlich wir Judenchristen [...], uns zum Glauben an Jesus Christus entschlossen haben: weil wir eben zu der Glaubensüberzeugung gelangt sind, daß die Rechtfertigung nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben an Christus kommt«[78]. Auch U. Borse sieht in V. 16 »das dem Bekenntnis vorausgehende Wissen« formuliert, »das für ihre [der Judenchristen] Glaubensentscheidung maßgebend geworden ist«[79]. Nun reflektiert Paulus mit seinem Glaubenssatz in Gal 2,16a freilich gar nicht über die vorchristliche subjektive Erkenntnis aller Judenchristen, sondern über die objektive Notwendigkeit und logische Voraussetzung der judenchristlichen Hinwendung zu Christus. Dabei zieht er aus dem Faktum des Gläubigwerdens an Christus – das er entsprechend zentral im Hauptsatz beschreibt – die für ihn theologisch unausweichlichen Konsequenzen.

Daß es Paulus in V. 16a um die Beschreibung der objektiven theologischen Voraussetzungen und nicht – im psychologischen Sinne – um die Erinnerung an subjektive Beweggründe und Erkenntnisse bei der Glaubensentscheidung geht, wird auch durch die Formulierung des Hauptsatzes deutlich. Davon, daß *auch* die Judenchristen (καὶ ἡμεῖς V. 16b) zum Glauben an Christus gekommen sind, kann Paulus im historischen Sinn ja kaum sprechen wollen. Sowohl historisch wie heilsgeschichtlich geht er selbstverständlich davon aus, daß das Evangelium zuerst und vorrangig (πρῶτον) den Juden gilt – und die Heiden

[76] Th. Zahn, aaO., 123.
[77] Th. Zahn, aaO., 124.
[78] F. Mussner, aaO., 173.
[79] U. Borse, aaO., 112. Ähnlich formuliert auch A. Oepke, aaO., 90f.: »Durch diese Erkenntnis bewogen, nahmen die Judenchristen [...] den Glauben an Christus an.« Vgl. auch U. Wilckens, der einerseits hervorhebt, daß das Partizip als gleichzeitig mit dem Verbum finitum aufzufassen ist (aaO., 88, Anm. 21), dann aber fortfährt: »Gemäß dieser Erkenntnis haben auch sie, die Judenchristen, sich entschlossen, aufgrund des Christusglaubens [...] gerecht zu werden« (aaO., 88).

hinzukommen. Die Hervorhebung des Personalpronomens im Hauptsatz (καὶ ἡμεῖς V. 16b) wie der kausal zu deutende Partizipialsatz (V. 16a) und der Finalsatz (ἵνα V. 16c) sind nicht historisch bzw. biographisch-psychologisch, sondern ganz von der sachlich-argumentativen Funktion im Rahmen von 2,15–17 resp. 2,15–21 her zu interpretieren. Somit besteht also kein Grund, die mit der Formel εἰδότες ὅτι eingeleitete Glaubensaussage hier im Gegensatz zu den sonstigen Belegen bei Paulus als das dem Glauben vorausgehende – und nicht vielmehr als das mit dem Glauben geschenkte und aus ihm resultierende – Wissen der Christen zu bestimmen. Sowohl der Partizipialsatz (V. 16a) wie der Finalsatz (V. 16c) beschreiben die objektive Voraussetzung bzw. Grundlage und den objektiven Sinn der Hinwendung der Judenchristen zu Christus.

Wenn Paulus nach der das jüdische Selbstverständnis aufgreifenden concessio von V. 15 nun in V. 16 die allen Christen – und eben auch ihm, Petrus und den anderen Judenchristen – gemeinsame Grundüberzeugung so nachdrücklich wiederholt und eindrücklich vergegenwärtigt, dürfte er mit seinen Formulierungen durchaus nicht einfach einen »unstrittigen allgemeinen Grundsatz«[80] einführen. Unstrittiger Ausgangspunkt ist für ihn offensichtlich zunächst die reine Tatsache des Gläubigwerdens an Christus, auf die er sich deshalb im Hauptsatz (V. 16b) als Fundament der Argumentation bezieht[81]. In Hinsicht auf den in V. 16a.c.d formulierten Grundsatz sollte man vorsichtiger urteilen. Hier versucht Paulus ja gerade einen Konsens herbeizuführen, indem er durch die dreimalige Gegenüberstellung einschärft, daß die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ und das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου sich gegenseitig prinzipiell ausschließen. Allerdings *sollte* nach Paulus in dieser Frage zwischen allen Judenchristen Übereinstimmung herrschen; denn der assertorische Satz V. 16a ergibt sich für ihn zwangsläufig als verbindliche Glaubensüberzeugung (εἰδότες ὅτι) aus dem Kreuzesgeschehen und ist die theologische Erklärung seiner Hinwendung als Jude zu Christus. So haben wir wohl davon auszugehen, daß Paulus den formelhaften Grundsatz in V. 16a, den er ähnlich auch in Röm 3,28 anführt (λογιζόμεθα γάρ ...), nicht etwa in »fester Formulierung« übernommen[82], sondern mit dieser exklusiven Gegenüberstellung von πίστις und νόμος selbständig gebildet hat[83].

Diese Selbständigkeit des Paulus ist auch für das Verständnis der zentralen Begriffe in Gal 2,16 vorauszusetzen. Während in dem Zitat aus Ps 142,2 LXX

---

[80] Gegen J. Becker, aaO., 29; ähnlich auch H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, FRLANT 119, 2. Aufl., Göttingen 1980, 16: »Dies war – und darauf kommt Paulus alles an – die gemeinsame Voraussetzung für ihn wie für Petrus«.

[81] Vgl. auch G. Ebeling, aaO., 170f.

[82] Gegen J. Becker, aaO., 29.

[83] Ähnlich F. Mussner, aaO., 168; s. auch G. Ebeling, aaO., 170: »Die Formulierung [...] war wohl kaum Gemeingut der Judenchristen vor und neben Paulus, und zweifellos teilten sie nicht sein Verständnis dieser Formel.«

δικαιοῦσθαι die traditionelle Bedeutung »als gerecht erfunden werden, als gerecht dastehen«[84] hat, gebraucht Paulus den Terminus im Galater- und Römerbrief[85] mit der für ihn eigentümlichen Konnotation[86]. Zwar kann Paulus im Zusammenhang seiner Anklage und Überführung des jüdischen Gegenübers[87] in Röm 2,1–29 resp. 1,18–3,8 den Begriff δικαιοῦσθαι auch in einer eigenen Formulierung[88] auf das *analytische* Urteil durch Gott im zukünftigen Gericht beziehen (Röm 2,13), doch verwendet er das Verb δικαιοῦσθαι (vom Menschen) bzw. δικαιοῦν (Subj. Gott)[89] sonst gerade als terminus technicus für das *synthetische* Urteil Gottes – die Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade im Glauben (Röm 3,24.26.28; 4,5; 5,1). Daß der juridisch-forensische Aspekt dabei durchaus im Blick bleibt[90], zeigt sich deutlich in Röm 8,33f. Unter Bezugnahme auf Jes 50,8 (ὅτι ἐγγίζει ὁ δικαιώσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι;) antwortet Paulus auf die Frage nach einem möglichen Ankläger (τίς ἐγκαλέσει): »Gott selbst ist es, der (scil. im Endgericht) freispricht« – θεὸς ὁ δικαιῶν. Als Gegenbegriff zu δικαιοῦν wird in V. 34 dann entsprechend das Verb κατακρίνειν (»verurteilen«) angeführt.

Neben diesem juridisch-forensischen Gesichtspunkt, unter dem »gerechtfertigt werden« die Bedeutung »(im Urteil Gottes) einen Freispruch erlangen« hat[91], ist beim paulinischen Verständnis von δικαιοῦσθαι aber vor allem der soteriologisch-eschatologische Aspekt bestimmend. Am klarsten tritt die soteriologische Bedeutung bei der Verwendung des Substantivs δικαιοσύνη – in Verbindung mit dem Genitivattribut (τοῦ) θεοῦ bzw. αὐτοῦ[92] oder zur Bezeichnung der Glaubensgerechtigkeit absolut gebraucht[93] – in Erscheinung. Paulus versteht die »Gerechtigkeit Gottes« als Gottes rettende Heilsmacht und als Gottes heilschaffendes Handeln, das vom Menschen als Heilsgabe empfangen wird. Mit diesem Verständnis steht Paulus in der Tradition einiger Psalmen (70,15f.; 97,2f. LXX) wie auch Deutero- und Tritojesajas (Jes 46,12f.; 51,5a.8;

---

84 Vgl. G. Schrenk, Art. δικαιόω, ThWNT II, 215–223, hier 217; K. Kertelge, Art. δικαιόω, EWNT I, Stuttgart 1980, 796–807, hier 798f.

85 Gal 2,16 (3×); 2,17; 3,11.24; 5,4; Röm 3,20; 3,24.28; 4,2; 5,1.9.

86 S. abweichend davon den Gebrauch in 1 Kor 4,4 und 1 Kor 6,11; vgl. dazu H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus, WUNT 2/10, Tübingen 1983, 205f., und Bauer/Aland, Art. δικαιόω, 397,3c: »1 Kor 6,11 bedeutet ἐδικαιώθητε im Zusammenhang ›ihr seid reingeworden‹«.

87 S. Röm 3,9: προῃτιασάμεθα γὰρ ...

88 Bei Röm 3,4, dem anderen Beleg für die Bedeutung »als gerecht erfunden werden« (auf Gott bezogen), handelt es sich um das Zitat aus Ps 50,6 LXX.

89 Gal 3,8; Röm 3,26.30; 4,5; 8,30.33.

90 Mit G. Schrenk, aaO., 219ff.; A. Oepke, aaO., 91.

91 Mit Bauer/Aland, aaO., 397; K. Kertelge, aaO., 797.

92 Röm 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3; 2 Kor 5,21. Dabei setzt allein Röm 3,5 – als Zitat eines jüdischen bzw. judenchristlichen Einwandes – ein von den übrigen Belegen abweichendes Verständnis voraus.

93 Röm 4,11a.13; 5,17; 9,30; 10,6.10; Phil 3,9 (ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη).

56,1; 59,17; 61,10f.; 62,1.2)[94]. An diesen Stellen findet sich wie in Röm 1,16f. und 10,9f. auch der abwechselnde und synonyme Gebrauch der Begriffe δικαιοσύνη und σωτηρία (resp. σωτήριον). Für Paulus hat sich das dort verheißene baldige Offenbarwerden der Gerechtigkeit als Heil in Christus vollzogen (Röm 3,25f.; 10,3f.; 2 Kor 5,21) und ist durch das Evangelium von Gott selbst erschlossen worden (Röm 1,16f.; 3,21ff.). Was in den prophetischen Worten des Jesajabuches als nahe bevorstehend verkündet wurde, das erkennt Paulus als in der Gegenwart eingetroffen; die δικαιοσύνη θεοῦ ist im Evangelium bereits εἰς σωτηρίαν offenbart (Röm 1,16f.).

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, daß Paulus seine Rechtfertigungsaussagen nicht nur traditionell – wie in Röm 2,13 – auf das zukünftige Endgericht bezieht, sie also nicht nur futurisch-eschatologisch bestimmt. Vielmehr sind die Gläubigen nach Paulus durch das Blut – d. h. durch das hingegebene Leben – Christi jetzt schon gerechtfertigt (δικαιωθέντες νῦν Röm 5,9; vgl. 5,1). Durch die ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sind sie bereits »umsonst«, nämlich aus Gottes Gnade Gerechtfertigte – δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι (Röm 3,24). Indem Gott seine Gerechtigkeit, also sein eschatologisches Heil, ἐν τῷ νῦν καιρῷ erweist, ist er selbst δίκαιος καὶ δικαιῶν τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Röm 3,26). Schon Abraham, der an Gott als an den δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ glaubte (Röm 4,5), wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet (ἐλογίσθη Röm 4,3.22, unter Aufnahme von Gen 15,6). Unter diesen Voraussetzungen haben auch die Heiden (ἔθνη) das Heil bereits empfangen – κατέλαβεν δικαιοσύνην (Röm 9,30); gemäß der Verheißung an Abraham gilt, ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός (Gal 3,8).

An all diesen Stellen ist der Gegenwartscharakter[95] der Rechtfertigungsaussagen unbestreitbar[96], so daß auch bei der Präsensform δικαιοῦται in der grundsätzlichen Formulierung in Gal 2,16 – analog zum Grundsatz von Röm 3,28 – an das gegenwärtige Gerechtfertigtwerden zu denken ist. Berücksichtigt man beide Aspekte, die für das paulinische Rechtfertigungsverständnis konstitutiv sind – den forensisch-juridischen und den soteriologisch-eschatologischen –, dann ergibt sich für δικαιοῦσθαι die Übersetzung: »den rettenden Freispruch empfangen«, d. h. »das Heil erlangen«[97].

---

[94] S. K. Koch, Art. ṣdq, THAT II, München 1976, 507–530, hier 527f.; G. Schrenk, Art. δίκη κτλ, ThWNT II, 176–229, hier 197; F. V. Reiterer, Gerechtigkeit als Heil. ṣdq bei Deuterojesaja, Graz 1976, 24–116.208–216. Vgl. zu Paulus u. a. U. Wilckens, Der Brief des Paulus an die Römer, EKK VI/1, Neukirchen 1978, 202–232 (s. ebd. 202f. Lit.); E. Käsemann, An die Römer, HNT 8a, 3. Aufl., Tübingen 1973, 22–27.

[95] Vgl. u. a. G. Schrenk, aaO., 220f.; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 6. Aufl., Tübingen 1968, 275–280.

[96] Zu ergänzen wäre noch 1 Kor 6,11 (ἐδικαιώθητε – mit nuancierter Bedeutung, s. o.) und Röm 8,30; die Aoristform ἐδικαίωσεν (Röm 8,30) ist wie die vorhergehende (ἐκάλησεν) innerzeitlich – und nicht wie die folgende (ἐδόξασεν) als auf die Zukunft bezogen – zu verstehen (gegen die Einschränkung bei R. Bultmann, aaO., 275).

[97] Eine Ausnahme gegenüber den übrigen Belegen im Galater- und Römerbrief bildet

Für Paulus liegt nun alles daran, festzuhalten, daß diese »Rechtfertigung« einzig und allein im Glauben empfangen wird. Daß es sich bei diesem Glauben, von dem Paulus im Hinblick auf die Gegenwart spricht[98], nur um den Glauben an Christus handeln kann, versteht sich auch da von selbst, wo von der πίστις nur absolut – also ohne Genitivattribut – gesprochen wird (Gal 3,7.8.9. 11.12.14.23.24.25; 5,5.6; Röm 3,28.30; 5,1; 9,30; 10,6). In Gal 2,16 variiert die Reihenfolge der Namensnennung[99]: Ἰησοῦ Χριστοῦ in Gal 2,16a (wie in Gal 3,22; Röm 3,22) und Χριστὸν Ἰησοῦν in Gal 2,16b, während in Gal 2,16c als Genitivattribut lediglich (wie in Phil 3,9) Χριστοῦ steht. Die Variation läßt sich bei der Häufung der Angaben als stilistisch bedingt erklären und ist theologisch nicht überzubewerten. Daß für Paulus der titulare Sinn von Χριστός noch erhalten ist[100], gilt unabhängig von der Voranstellung des Titels in 2,16b.

Das Genitivattribut in 2,16a und c wird durch den unmittelbaren Kontext – den eingeschlossenen Hauptsatz 2,16b – eindeutig bestimmt[101]: Es geht um den Glauben *an* Christus – εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν. Damit handelt es sich hier – wie dann auch in Gal 2,20[102] – zweifellos um einen Genitivus *obiectivus*[103]. Der Glaube an Christus, in dem das Heil empfangen wird, ist in Gal 2,16 als fides qua creditur zu verstehen und nicht, wie H. D. Betz vertritt[104], als fides quae creditur, so daß Christus bzw. das Kreuzesgeschehen nur der Inhalt dessen wäre, was geglaubt wird. Gänzlich unbeweisbar ist, daß Paulus eine traditionelle Formulierung, die selbst noch vom Glauben *an* Christus sprach, aufgenommen und sekundär auf die fides quae creditur bezogen haben soll[105].

Freilich impliziert der Glaube an Christus den Glauben an das, was Christus

---

Röm 6,7, wo δικαιοῦσθαι vom Kontext her die Bedeutung »rechtskräftig (von der Sünde) getrennt werden«, »frei werden« hat (vgl. BAUER/ALAND, aaO., 397).

98 Zur Verknüpfung des Glaubens Abrahams mit dem christlichen Glauben s. Röm 4,17ff. und Röm 4,24f. (vgl. Röm 10,9).

99 Die variae lectiones zur Reihenfolge sind als sekundäre Angleichungen zu beurteilen.

100 Worauf D. LÜHRMANN, aaO., 43, und H. D. BETZ, aaO., 117, Wert legen.

101 Mit H. LIETZMANN, aaO., 15; H. D. BETZ, aaO., 117.

102 Gegen K. BARTH, Evangelium und Gesetz, in: Gesetz und Evangelium, hg. v. E. Kinder/K. Haendler, WDF 142, Darmstadt 1968, 6: »in dem Glauben des Sohnes Gottes (ganz wörtlich zu verstehen: ich lebe – nicht etwa in meinem Glauben an den Sohn Gottes, sondern darin, daß der Sohn Gottes glaubte!)«; vgl. dagegen K. BARTH, KD IV/1, 1953, 712–715. S. zur neueren Diskussion M. D. HOOKER, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, NTS 35 (1989), 321–342, die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus durchgänig als »faith or faithfulness *of* Jesus Christ« bestimmt. So auch R. N. LONGENECKER, Galatians, WBC 41, Dallas 1990, 87f. Zur Ablehnung des Genitivus subiectivus vgl. H. RÄISÄNEN, Paul and the Law, 162, Anm. 1.

103 Mit E. D. BURTON, aaO., 121; F. SIEFFERT, aaO., 144, der sich vom Verständnis als Genitivus auctoris abgrenzt; H. SCHLIER, aaO., 92; F. MUSSNER, aaO., 170; O. HOFIUS, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Ders., Paulusstudien, 148–174, hier 154f. u. Anm. 51.

104 S. H. D. BETZ, aaO., 117; vgl. R. BULTMANN, Art. πιστεύω κτλ, ThWNT VI, Stuttgart 1959, 197–230, hier 210f.

105 Gegen H. D. BETZ, aaO., 117.

›für uns‹ ist und getan hat – den Glauben an Kreuz und Auferstehung (Röm 10,9; vgl. 4,24f.; 1 Kor 15,11 {vgl. V. 3ff.}; 1 Thess 4,14) und damit verbunden die Überzeugung, daß er als κύριος eingesetzt ist (Röm 10,9; vgl. 1 Kor 12,3; Phil 2,9–11). Die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ äußert sich gemäß Röm 10,9f. im πιστεύειν ὅτι und im ὁμολογεῖν, ohne aber darin aufzugehen. Wesentlich ist das πιστεύειν εἰς Χριστόν für Paulus darüber hinaus durch die personale und ganzheitliche Dimension der Beziehung bestimmt (Gal 2,20; vgl. Röm 7,4; 14,7–9; 2 Kor 5,15).

Der Wechsel der Präpositionen – von διά in Gal 2,16a zu ἐκ in V. 16c – entspricht der Vorliebe des Paulus für die rhetorische Variation von Präpositionen[106]. Beide Wendungen – ἐκ πίστεως[107] und διὰ πίστεως[108] – finden sich bei Paulus häufig[109], ohne daß ein sachlicher Unterschied auszumachen wäre[110]. Ob es heißt, daß der rettende Freispruch »auf der Grundlage des Glaubens«, »auf Grund des Glaubens« (ἐκ πίστεως) empfangen wird, oder ob betont wird, daß das Heil »vermittels des Glaubens«, »durch den Glauben« (διὰ πίστεως) erlangt wird, ändert an der grundsätzlichen Bestimmung der πίστις nichts. In beiden Fällen ist der Glaube bei Paulus nicht *Voraussetzung* und *Vorbedingung*, die der Mensch von sich aus erfüllen muß, um das Heil zu erlangen, sondern die *Art und Weise*, in der Gott dem Menschen Anteil an seiner Gerechtigkeit gibt; die fides qua creditur ist also nicht die *conditio*, sondern der *modus* des Heilsempfangs; die Gerechtigkeit wird nach Paulus nicht *propter fidem*, sondern *per fidem* zugeeignet[111].

Entsprechend redet Paulus in Gal 3,23.25 vom Kommen und Offenbarwerden des Glaubens (εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι), sieht er das Zustandekommen des Glaubens im Wirken und in der Kraft Gottes begründet (1 Kor 2,4f.; 1 Thess 2,13) und versteht den Glauben an Christus als ein Geschenk aus Gnaden (ἐχαρίσθη Phil 1,29). Auch das für den Glauben konstitutive Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς (Röm 10,9f.) führt Paulus nicht auf eigene menschliche Initiative, sondern auf das Wirken des Heiligen Geistes zurück (1 Kor 12,3)[112]. Das Entstehen des Glaubens wird mit der Verkündigung des

---

[106] S. als direkte Parallele vor allem Röm 3,30 (vgl. 2 Kor 3,11; Phlm 5); mit F. Sieffert, aaO., 144; H. Schlier, aaO., 92, der aber gerade Röm 3,30 anders beurteilt, ebd., Anm. 7.

[107] Röm 1,17; 3,26.30; 5,1; 9,30; 10,6; Gal 2,16c; 3,8.11. (22.)24; 5,5.

[108] Röm 3,22.30; Gal 2,16a; Phil 3,9.

[109] Vgl. daneben noch πίστει Röm 3,28 und ἐπὶ τῇ πίστει Phil 3,9.

[110] S. F. Sieffert, aaO., 144; ebd., 145, zur Auseinandersetzung mit Differenzierungen älterer Exegeten.

[111] Mit O. Hofius, aaO., 172. H. D. Betz, aaO., 117, H. Schlier, aaO., 92 und F. Mussner, aaO., 170, sprechen bei διὰ πίστεως vom Glauben als »Mittel« im Gegensatz zum »Werk«.

[112] In diesem Zusammengang sind auch die Aussagen des Paulus zur Erwählung aus Gnaden zu nennen: Röm 8,28–30; 9,11f.15f.23f.; 11,5–7.28f.; 1 Kor 1,27f.; 1 Thess 1,4. Vgl. in der Paulusschule Eph 2,8 (in Zusammenhang von 2,4–10); Eph 1,2–12; 2 Thess 2,13–17; 2 Tim 1,9; in Acta 3,16: ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ.

Evangeliums verbunden, das selbst δύναμις θεοῦ ist (Röm 1,16; 1 Kor 1,18). So kommt der Glaube nach Paulus aus der Verkündigung, der ἀκοὴ πίστεως (Gal 3,2.5; Röm 10,17); und die Verkündigung ihrerseits gründet im vorgegebenen offenbarten Evangelium, dem ῥῆμα Χριστοῦ, das der λόγος θεοῦ ist (Röm 10,17; 1 Thess 2,13; vgl. Gal 1,11–16; 2 Kor 4,1–6; 5,18–21). Wenn man in dieser Weise den Glauben dem Wirken Gottes im Menschen zuordnet und die Wendungen διὰ πίστεως, ἐκ πίστεως, ἐπὶ τῇ πίστει oder πίστει nicht *kausal,* sondern *modal* versteht, wird man eher von dem Glauben weckenden Wort (Röm 10,8) und der Glauben wirkenden Verkündigung (Gal 3,2.5) reden als von der Glauben fordernden Predigt – eher von der mit dem Evangelium geoffenbarten *Wirklichkeit* als von der eröffneten *Möglichkeit* des Glaubens[113].

Davon, daß sich das δικαιοῦσθαι grundlegend am einzelnen in der Taufe und dann immer wieder von neuem im πιστεύειν vollzieht, wie H. Schlier unter Bezug auf 1 Kor 6,11 vertritt[114], spricht Paulus nicht. Die Rechtfertigungsaussagen beziehen das δικαιοῦσθαι eindeutig auf das Gläubigwerden – wie es auch in Gal 2,16 durch den ingressiven Aorist ἐπιστεύσαμεν ausdrücklich festgehalten ist; der Glaube aber wird, wie wir sahen, mit dem Hören des Glauben wirkenden Evangeliums in der Verkündigung verbunden[115], so daß nach Paulus der Mensch nicht erst »in der Taufe sakramental gerechtgemacht«[116] wird[117].

Bevor wir uns nun dem dritten tragenden Element des in Gal 2,16 formulierten Grundsatzes zuwenden – der Rede von den ἔργα νόμου –, gilt es noch ein sprachliches Problem im Zusammenhang der Aussage über den Glauben in 2,16a zu klären. Die Partikeln εἰ μή bzw. ἐὰν μή haben klassisch eigentlich die Bedeutung »außer«, »außer wenn«, »wenn nicht«[118] und werden auch im

---

113 Gegen R. Bultmann, Art. πιστεύω κτλ, ThWNT VI, 224; ders., Theologie des Neuen Testaments, 276f. Zumindest mißverständlich formuliert auch F. Mussner, aaO., 170: »Der Glaube ist die gemäße Antwort auf ein konkretes *Gnadenangebot* Gottes« (Hervorhebung im Original). Zutreffend hingegen H. Schlier, aaO., 93: »Das heißt aber, daß Christus Jesus den Glauben, in dem man an ihn glaubt, setzt, nun aber [...] nicht dadurch, daß er ihn sozusagen herausfordert, sondern dadurch, daß er ihn gibt. Der Glaube an Christus Jesus lebt als Glaube an ihn durch ihn.«

114 S. H. Schlier, aaO., 89f. Daß man auch bei Röm 8,30 und Röm 5,17 (τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες) an die Taufe zu denken habe, wie H. Schlier, aaO., 89, Anm. 9, sagt, läßt sich an den Texten selbst keineswegs erweisen.

115 Röm 10,8.17; Gal 3,2.5; 1 Kor 2,4f.; 1 Thess 2,13.

116 H. Schlier, aaO., 90; ähnlich, aber vorsichtiger F. Mussner, aaO., 173f.: »wobei vielleicht an die Taufe mitgedacht ist.«

117 Andernfalls wäre es auch schwer verständlich, daß Paulus seinen Auftrag als auf die Verkündigung des Evangeliums beschränkt verstehen kann (s. 1 Kor 1,14–17). Die Taufe hat bei Paulus eher den Charakter der Bestätigung und Bezeugung als den der sakramentalen Vermittlung der Rechtfertigung.

118 R. Kühner/B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, II/2, Darmstadt 1966 (= 3. Aufl., Hannover/Leipzig 1904), § 510,4b; § 577,8.

Neuen Testament häufig zur Einführung einer Ausnahme gebraucht[119]. Diese exzeptive Bedeutung wird verschiedentlich auch für Gal 2,16a vorausgesetzt[120], was dann die Position in 2,16a lediglich als eine »zusätzliche Bestimmung«[121] erscheinen läßt. Demgemäß erläutert U. Borse 2,16a: »Für die Juden [...] muß zu ihrem bisherigen Leben, das durch die Vorschriften des Gesetzes bestimmt ist, der Glaube hinzukommen, wenn sie die Rechtfertigung erlangen wollen.«[122] Sowohl vom Kontext des Galaterbriefes wie von den entsprechenden Formulierungen im Römerbrief (3,20–22.28) her ist der Dual ἔργα νόμου / πίστις allerdings eindeutig als unbedingter, absoluter Gegensatz zu verstehen, so daß ἐὰν μή hier eine ausschließliche Alternative einleiten müßte. Nun kommt es im Neuen Testament nicht selten[123] zu der vom Aramäischen begünstigten[124] Vertauschung von εἰ μή (exzeptiv »außer«) und ἀλλά (adversativ »aber«)[125], womit auch in Gal 2,16a nichts gegen die Wiedergabe des ἐὰν μή mit *»sondern vielmehr«, »sondern allein«* spricht[126].

Schließlich bleibt bei der grundsätzlichen Formulierung in 2,16a noch zu klären, was Paulus präzise mit dem terminus ἔργα νόμου meint, der im Neuen Testament nur bei ihm erscheint. Dabei gebraucht er siebenmal die Wendung ἐξ ἔργων νόμου (Röm 3,20; Gal 2,16 {3×}; 3,2.5.10) und viermal die Kurzformel ἐξ ἔργων (Röm 4,2; 9,12.32; 11,6). In Röm 3,28 findet sich das Präpositionalgefüge χωρὶς ἔργων νόμου, das in Röm 4,6 in der Kurzform χωρὶς ἔργων aufgenommen wird. Bezeichnenderweise kann Paulus im Zusammenhang von Rechtfertigungsaussagen auch ausschließlich vom Gesetz sprechen – und zwar in den Wendungen ἐν νόμῳ (Gal 3,11; 5,4; Phil 3,6), ἐκ (τοῦ) νόμου (Röm 10,5; Gal 3,21; Phil 3,9) und διὰ νόμου (Gal 2,21).

---

119 S. zu den Belegen Bauer/Aland, Art. εἰ, 443, VI 9a; Art. ἐάν, 426, I 3b; vgl. BDR § 376,1.

120 So bei E. D. Burton, aaO., 121; BDR § 376, Anm. 2; U. Borse, aaO., 112. U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 88 u. ebd., Anm. 22, spricht inkonsequenterweise unter Verweis auf BDR § 376 von einer »betonten Ausnahme«, übersetzt aber dann doch adversativ mit »sondern allein«; ähnlich H. D. Betz, aaO., 113.116f., Anm. 38.

121 So U. Borse, ebd.

122 U. Borse, aaO., 112f.

123 S. neben Röm 14,14; 1 Kor 7,17 und Gal 1,7 (1,19 umstritten!) Mt 12,4; Mk 9,8 (v.l. zu ἀλλά); Lk 4,26f.; Joh 5,19 und neben dem häufig zitierten Beleg Apk 21,27 auch Apk 9,4.

124 Da אֶלָּא sowohl für klass. εἰ μή als auch für ἀλλά steht; s. M. Black, Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte, BWANT F. 6, H. 15, Stuttgart 1982, 114.

125 Grundsätzlich auch BDR § 448, Anm. 9; im Hinblick speziell auf Gal 2,16a s. M. Zerwick, Graecitas Biblica. Novi Testamenti exemplis illustratur, 5. Aufl., Rom 1966, 470; J. H. Moulton/W. F. Howard, A Grammar of New Testament Greek, vol. II, Accidence, Word-Formation, Semitisms, Edinburgh 1920, 468.

126 Mit F. Sieffert, aaO., 144; Th. Zahn, aaO., 122, Anm. 57; A. Oepke, aaO., 90; H. Schlier, aaO., 92, Anm. 6.

In der Regel wird in der exegetischen Diskussion seit P. Billerbeck[127] für ἔργα νόμου in Analogie zu dem rabbinischen Ausdruck מִצְוֹת die Bedeutung *»Gebotserfüllungen«* angegeben[128]. So sieht H. Schlier in den ἔργα νόμου »konkrete Werke [...], die die Tora fordert und die als getane Werke die Tora erfüllen«[129]. Auch nach E. Käsemann ist »an konkrete Einzeltaten gedacht«. »Es handelt sich um solche Werke, die, ausdrücklich von der Tora gefordert, sie zugleich erfüllen. Sie sind den ›guten‹ Werken etwa der Liebestätigkeit vorgeordnet und stehen den nach Gutdünken selbst erwählten Werken entgegen.«[130] Nach U. Wilckens ist ἐξ ἔργων νόμου entsprechend mit »aufgrund der Erfüllung der elementaren Gebote der Tora« zu übersetzen[131].

P. Billerbeck selbst kannte seinerzeit noch keinen Beleg für das hebräische Äquivalent zu dem von Paulus verwendeten Terminus ἔργα νόμου, der hebräisch mit מַעֲשֵׂי תוֹרָה wiederzugeben ist. Er konnte als nächste Parallele nur auf syrBar 57,2 verweisen, wo von den »Werken der Gebote«, den opera praeceptorum, gesprochen wird, die zur Zeit der Erzväter vollbracht wurden[132]. Diesen »Werken der Gebote« (hebr. מַעֲשֵׂי מִצְוֹת) wird syrBar 48,38 der Wandel in den eigenen, nicht an der Tora orientierten Werken – in operibus suis – entgegengesetzt. Dementsprechend interpretiert P. Billerbeck die ἔργα νόμου bei Paulus als »Werke, die das Ergebnis der Gesetzesbeobachtung oder der Gebotserfüllung sind«[133]. In der rabbinischen Literatur findet sich als terminus technicus für diese מַעֲשִׂים der Gebotserfüllung der Begriff מִצְוֹת. Mit מִצְוָה wird dabei einerseits das Gebot (ἐντολή), andererseits vor allem »das aus der Gebotserfüllung resultierende Werk«[134] bezeichnet. Durch diese Interpretation der ἔργα νόμου auf dem Hintergrund des rabbinischen Verständnisses der מִצְוֹת hat sich in der exegetischen Diskussion seitdem die Bedeutung »Gebotserfüllung« »in dem konkreten Sinn = ›Frucht, Ergebnis des Erfüllens eines Gebotes‹ = Gesetzeswerk«[135] durchgehalten.

Nun empfiehlt sich allerdings aufgrund der oben angeführten Belege für die Rede von den ἔργα bzw. vom νόμος durchgängig eine umfassendere Deutung der zentralen Wendung ἐξ ἔργων νόμου. Paulus denkt bei den ἔργα νόμου

---

127 S. Bill. III, 160–162; vgl. Bd. IV/1, 7. Aufl., München 1978 (= Bill IV/1), 559f.

128 G. Bertram, Art. ἔργον κτλ, ThWNT II, 631–653, hier 642–649; A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, 4. Aufl., Stuttgart 1965, 130ff.; O. Michel, Der Brief an die Römer, KEK IV, 14. Aufl., Göttingen 1978, 144, Anm. 8; H. Schlier, aaO., 91; E. Käsemann, An die Römer, 83; U. Wilckens, Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. I, 173.175; A. Oepke, aaO., 91.

129 H. Schlier, aaO., 91.

130 E. Käsemann, aaO., 83.

131 U. Wilckens, aaO., 173.

132 S. Bill. III, 160; vgl. A. F. J. Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V/2, Gütersloh 1976, 162.

133 Bill. III, 161.

134 Ebd.

135 Ebd.

offensichtlich nicht nur an die konkreten Einzeltaten der Gebotserfüllung, sondern an die grundsätzliche Bejahung und umfassende Befolgung der ganzen Tora[136], die sich in Haltung und Tun konkretisierende Toraobservanz. Daß derjenige, der sich durch Beschneidung der Tora unterstellt hat, verpflichtet ist, die ganze Tora zu halten, ruft Paulus in Gal 5,3 nachdrücklich ins Bewußtsein – ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Demgemäß ist auch jede Beschränkung des hier bezeichneten νόμος auf das Ritualgesetz – was vom Kontext Gal 2,11–14 her hinsichtlich der Speisevorschriften erwogen werden könnte[137] – oder in anderem Zusammenhang auf die ethischen Teile der Tora, das »Sittengesetz«[138], unsachgemäß. Es geht nach Paulus bei der Existenz unter dem Gesetz – dem ὑπὸ νόμον εἶναι (Gal 4,21) – um die uneingeschränkte Verpflichtung zur Toraobservanz.

Dabei setzt Paulus voraus, daß die Torabefolgung als Weg zur Gerechtigkeit, d.h. zum Heil, angesehen wird. Der Ausdruck ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν (Gal 3,10) bezeichnet diejenigen, die das Heil auf dem Weg der Toraobservanz gewinnen wollen, die »durchs Gesetz gerechtfertigt werden wollen« (vgl. Gal 5,4: οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε). Sosehr diese Möglichkeit für Paulus absolut ausgeschlossen ist, sowenig hat die Rede von den ἔργα νόμου bei ihm einen »abwertenden Klang«[139] oder erfährt sie »eine Zuspitzung im nomistisch-abfälligen Sinne«[140]. Die Unmöglichkeit, durch Toraobservanz gerechtfertigt zu werden, ist für Paulus nicht ursächlich darin begründet, daß die ἔργα νόμου »dem überheblichen Streben der Menschen nach Selbstgerechtigkeit [entspringen]«[141] und »mißverstanden[e] und herabgewürdigt[e] Gesetzeswerk[e] des Alten Bundes«[142] sind.

In Hinsicht auf eine weitergehende Interpretation der dreimaligen Versicherung, daß aufgrund von Toraobservanz niemand gerecht wird, ist im Zusammenhang der Exegese von Gal 2,16 noch Zurückhaltung geboten. Paulus konstatiert in diesen abbreviatorisch formulierten Sätzen lediglich die Unmöglichkeit, durchs Gesetz zum Heil zu kommen, ohne schon die Ursache und die Gründe zu entfalten. Von V. 17 her wird deutlich werden, daß die Tatsache des

---

136 Vgl. auch O. Hofius, »Rechtfertigung des Gottlosen« als Thema biblischer Theologie, in: Ders., Paulusstudien, 121–147, hier 127, Anm. 35; ders., Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: Ders., Paulusstudien, 50–74, hier 68; E. Käsemann, aaO., 83, im Anschluß an E. Lohmeyer, »Gesetzeswerke«, in: Ders., Probleme paulinischer Theologie, Stuttgart o.J., 31–74, hier 67: »[ἔργα νόμου bedeutet] ›Dienst des Gesetzes‹ als der religiösen Ordnung, die dem Menschen gesetzt ist«.

137 S. zu den älteren Vertretern dieser Beschränkung F. Sieffert, aaO., 143; dagegen auch F. Mussner, aaO., 189; F. Sieffert, ebd.

138 Vgl. auch F. Sieffert, aaO., 143f.; H. Räisänen, Paul and the Law, 23–28, der allerdings zwischen der bewußten und der faktischen Unterscheidung differenziert (s. aaO., 25ff.).

139 So O. Michel, aaO., 144.

140 So A. Oepke, aaO., 91.

141 Gegen G. Bertram, aaO., 648.

142 G. Bertram, aaO., 649.

Sünderseins in einem kausalen Zusammenhang mit dem Angewiesensein auf den Glauben an Christus steht. In dieser formal an Petrus als Judenchristen gerichteten Rede geht es Paulus aber umgekehrt zunächst darum, vom *faktischen* Christusglauben der Judenchristen auf die *unbedingte* Unzulänglichkeit der Toraobservanz zu schließen, um auch in bezug auf diese Konsequenz einen Konsens zu erreichen. In V. 16 mit G. Ebeling einen »Niederschlag mannigfacher Erfahrungen des Scheiterns und der Anfechtung«[143] sehen zu wollen hieße, die Struktur und Argumentationsweise des Abschnitts zu verkennen, in dem auf die theologischen Implikationen des Glaubens an Christus und nicht auf die Erfahrungen mit dem Gesetz abgehoben wird.

Auch kann die Streitfrage, ob Paulus hier lediglich ein »Faktizitätsurteil« fällt[144] oder ob er von dem grundsätzlichen Unvermögen des Gesetzes und der prinzipiellen Unmöglichkeit der Gerechtigkeit aus Werken ausgeht[145], von Gal 2,15–21 her noch nicht eindeutig beantwortet werden. So läßt sich einerseits allein von diesem Text her nicht mit U. Wilckens sagen, daß die Juden nur im Blick auf ihr *Tun* den Heiden gleichstehen, aber »die jüdische Gesetzesüberlieferung im ganzen als zur Rechtfertigung führender Faktor [nicht] ausgeschlossen werden solle«[146], noch läßt sich andererseits mit G. Klein dem Abschnitt entnehmen, »daß Gesetzeswerke, unabhängig von der Frage nach ihrer Verwirklichung, grundsätzlich keine Rechtfertigung hergeben«[147], was darauf hinauslaufen würde, daß auch der Gehorsam und der Wille zum Erfüllen der Gebote als Sünde erscheint[148] – gemäß der dezidierten Aussage R. Bultmanns: »Schon die Absicht, durch Gesetzeserfüllung vor Gott gerecht zu werden, ist

---

143 G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, 174f.

144 U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 89; ders., Der Brief an die Römer, Bd. I, 174f.

145 So G. Klein, Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: Theologia crucis – signum crucis (FS Erich Dinkler), Tübingen 1979, 249–282, hier 259–261.267–269; ders., Art. Gesetz III, TRE XIII, Berlin 1984, 58–75, hier 70f. Zutreffend, aber zu früh bemerkt H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 16: »Die Unfähigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung ist hier zwar nicht direkt ausgesprochen, aber doch deutlich vorausgesetzt: Man wird durch Gesetzeswerke nicht gerecht, weil das Gesetz nicht zu rechtfertigen vermag.« Das geht erst aus den Ausführungen von Kap 3 hervor.

146 U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 89. U. Wilckens bestreitet sogar, daß Paulus davon ausgeht, »daß der Mensch nur durch Gottes gnädiges Schenken Gerechtigkeit erlangen könne« (aaO., 94). Er läßt dies nur in Hinsicht auf den »durch das Gesetz festgestellte[n] Sünder« gelten; für ihn gibt es Leben »nicht mehr[!] durch das Gesetz, sondern einzig durch den Glauben« (aaO., 92), womit er letztlich voraussetzt, daß es für Paulus seit Adam auch einen anderen Menschen als den unter der Sünde gegeben haben könnte.

147 G. Klein, Art. Gesetz III, TRE XIII, 71.

148 So G. Klein, aaO., 70f. S. auch die klassischen Ausführungen bei R. Bultmann, Christus des Gesetzes Ende, in: Ders., Glauben und Verstehen, Bd. II, 5. Aufl., Tübingen 1968, 32–58, hier 37ff.; ders., Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: Ders., Exegetica, Tübingen 1967, 198–209, hier 199–201; ders., Theologie des Neuen Testaments, 260–270, hier 264f.

die Sünde, die an den Übertretungen nur zutage kommt.«[149] Demgegenüber hält Paulus in seinen apodiktischen Sätzen lediglich fest, daß *dies* die sachliche Voraussetzung (V. 16a) und der objektive Sinn (V. 16c) der Bekehrung zu Christus (V. 16b) und daß *dies* die von der Schrift bestätigte Erkenntnis ist (V. 16d): Auch Juden empfangen das Heil nur durch den Glauben an Christus und nicht aufgrund von Toraobservanz[150].

Doch kommen wir noch einmal auf die Deutung des im Neuen Testament nur von Paulus verwendeten Begriffs ἔργα νόμου selbst zurück. Inzwischen läßt sich nämlich das umfassende Verständnis von ἔργα νόμου im Sinne von *Toraobservanz* – als der Befolgung der ganzen Tora – im Gegensatz zu der eingeschränkten Bestimmung *»Gebotserfüllungen«* auch traditionsgeschichtlich stützen. Während P. Billerbeck nur auf den Begriff מַעֲשֵׂי מִצְוֹת gemäß syrBar 57,2 als nächster Parallele verweisen konnte[151], liegt uns jetzt mit 4 Q flor I,7 auch ein Beleg für das hebr. Äquivalent מעשי תורה[152] vor. In dieser Sammlung eschatologischer Midraschim, in der 2 Sam 7,7–14; Ps 1,1 und 2,1 f. nach Art der P^escharim ausgelegt werden[153], wird unter Hinweis auf 2 Sam 7,10 f.; Ex 15,17 f. (4 Q flor I,2 f.) von dem zu erbauenden Heiligtum gesprochen, in dem Israel als Räucheropfer vor Gott מעשי תורה, »Taten des Gesetzes«[154], darbringen soll.

Wichtiger noch als der Beleg für die außerpaulinische Verwendung des Begriffes ἔργα νόμου = מַעֲשֵׂי תוֹרָה ist in unserem Zusammenhang, daß mit 4 Q flor II,2 auch ein Beleg für das von uns vertretene umfassende Verständnis von ἔργα νόμου bei Paulus geboten wird[155]. In fragmentarischem Zusammenhang wird hier unter Bezug auf Dan 12,10; 11,32 als Ziel der Zeit der Läuterung (עת המצרף) angegeben, daß die Gerechten das ganze Gesetz halten, d.h. tun werden – ועשו את כול התורה. Damit ist auch in 4 Q flor I,7 und II,2 bei den »Taten des Gesetzes« nicht nur an einzelne, konkrete »Gebotserfüllungen«, sondern an die *umfassende Toraobservanz* gedacht – selbstverständlich ohne

---

149 R. BULTMANN, Römer 7, aaO., 200.

150 Vgl. J. BECKER, Der Brief an die Galater, 30: »sonst hätten wir Juden bleiben können.«

151 S. BILL. III, aaO., 160 f.

152 Text nach J. M. ALLEGRO, Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrasim, JBL 77 (1958), 350–354; DERS., Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V, Qumran Cave 4,I (4 Q 158–4 Q 186), Oxford 1968, 54 f.; E. LOHSE, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch, 2. Aufl., Darmstadt 1971, 255–259. Vgl. auch O. HOFIUS, »Rechtfertigung des Gottlosen«, aaO., 127.

153 Vgl. A. DUPONT-SOMMER, Die essenischen Schriften vom Toten Meer, übers. v. W. W. Müller, Tübingen 1960, 335 f.; E. LOHSE, aaO., 255.

154 Mit J. M. ALLEGRO, Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V, 54: »works of the law«; Y. YADIN, A Midrash on 2 Sam VII and Ps I–II (4 Q Florilegium), Israel Exploration Journal 9 (1959), 95–98, hier 96: »deeds of the law«; vgl. E. LOHSE, aaO., 256 f.; J. MAIER/K. SCHUBERT, Die Qumran Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, München/Basel 1982, 307; A. DUPONT-SOMMER, aaO., 337 f., Anm. 7.

155 S. zum Text die Ausgaben von J. M. ALLEGRO, Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V, 53 f.; E. LOHSE, Die Texte aus Qumran, ab der 2. Aufl. (!) 1971, 258 f.

die paulinischen torakritischen Implikationen. Hier wie dort geht es bei den ἔργα νόμου jedenfalls um das ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι (Gal 5,3).

Fassen wir das zu V. 16 bisher Gesagte zusammen, so können wir festhalten: Mit dem aufwendigen, aber klar strukturierten Satzgefüge V. 16 führt Paulus die zentralen Begriffe seiner Rechtfertigungslehre – durch die dreimalige Nennung eines jeden Elementes besonders nachdrücklich – in die Debatte ein. Dabei formuliert er die Grundaussage schon im einleitenden, kausal aufzulösenden Partizipialsatz als Satz des Glaubenswissens vollständig aus: »Weil wir wissen, daß der Mensch nicht aufgrund von Toraobservanz gerechtfertigt wird (d. h. nicht aufgrund von Toraobservanz das Heil erlangt), sondern ausschließlich durch den Glauben an Jesus Christus ...« Mit καὶ ἡμεῖς – das das ἡμεῖς von V. 15 inhaltlich wieder aufnimmt – wird dann der Hauptsatz eingeleitet, in dem die gemeinsame Voraussetzung des Paulus, des Petrus und der anderen Judenchristen als Ausgangspunkt der Argumentation konstatiert wird: der Glaube an Christus Jesus.

Unstrittig ist zwischen Paulus und den anderen Judenchristen, was auch im folgenden Finalsatz als der objektive Sinn und Zweck der Bekehrung der Juden zu Christus zuerst angesprochen wird: »... damit wir gerechtfertigt werden auf Grund des Glaubens an Christus«. Auch sie, die von Geburt Juden sind, sind an Christus gläubig geworden, um durch den Glauben an ihn den rettenden Freispruch von Gott zu empfangen. Darin besteht zwischen allen Judenchristen Konsens. Aber umfaßt diese Übereinstimmung auch die Auffassung über die Bedeutung der Sinai-Tora für die an Christus Glaubenden?

In Hinsicht auf die der Rechtfertigungsaussage folgende Negation, die sich für Paulus zwangsläufig aus der eben formulierten Position ergibt, bzw. im Hinblick auf die damit verbundenen Implikationen und Konsequenzen möchte Paulus gerade mit Hilfe seiner Argumentation von Gal 2,15–21 den Konsens herbeiführen. Daß nach der Auffassung des Paulus zwischen ihm und seinen judenchristlichen Gesprächspartnern noch keine Einmütigkeit erreicht ist, zeigt sich einerseits an der Darstellung des auslösenden Konfliktes durch Paulus in 2,11–14 und andererseits an den abgrenzenden Formulierungen in 2,18.19, vor allem aber in V. 21, in dem der Apostel die einzige für ihn denkbare Alternative zu seinem Tora-Verständnis noch einmal explizit benennt – nämlich das Festhalten an der διὰ νόμου δικαιοσύνη.

Nachdem also durch den Partizipialsatz und den Finalsatz Grundlage (V. 16a) und Sinn (V. 16c) der Bekehrung zu Christus nach Position und Negation bewußtgemacht worden sind, wird in V. 16d als Begründung der Schriftgemäßheit abschließend ein Psalmzitat angeführt. Dieses Zitat aus Ps 142,2 LXX weicht allerdings in dreifacher Hinsicht von dem Wortlaut der LXX ab. Zunächst wird die adverbiale Bestimmung ἐνώπιόν σου, die in der Parallele Röm 3,20 in der 3. Pers. aufgenommen ist, in Gal 2,16 übergangen; sodann wird πᾶς ζῶν, das der LXX-Text in Übereinstimmung mit dem MT bietet,

durch πᾶσα σάρξ ersetzt und schließlich die Wendung ἐξ ἔργων νόμου dem Zitat hinzugefügt.

In Anbetracht dieser Abweichungen wird von F. Sieffert bestritten, daß es sich hier um einen bewußten Schriftbeleg und nicht nur um einen »unwillkürlichen Anklang« handelt[156]. Allerdings erschiene dann die nochmalige Wiederholung der negativen Aussage von V. 16a in diesem Fall als überflüssig[157], da die allgemeine Gültigkeit des Satzes schon durch den Begriff ἄνθρωπος und nicht erst durch die Bezeichnung πᾶσα σάρξ zum Ausdruck kommt[158]. Auch F. Mußner möchte in dem Abschluß von V. 16 kein »Reflexionszitat«, sondern »nur ein sog. Kontextzitat« sehen[159] und bezweifelt, daß die Wiederholung der Aussage in Worten der Schrift »den schriftunkundigen Lesern, zu denen doch auch die ersten Adressaten des Briefes zu rechnen sind«, überhaupt auffällt[160]. Dabei geht Mußner bei seiner Ablehnung der Stelle als Schriftbeweis[161] davon aus, daß »die eigenmächtige Einfügung von ἐξ ἔργων νόμου in den Psalmtext den Sinn des ›Zitats‹ total [verändert]«[162].

Zwar trifft es zu, daß Paulus die für unseren Kontext wesentlichen Worte ἐξ ἔργων νόμου dem Zitat selbst hinzufügt[163], doch ist damit noch nicht per se ausgemacht, daß er den Sinn des Psalmworts »total« verändert[164] und »ohne Bedenken das Entscheidende erst in das Schriftwort ein[trägt]«[165]. Deshalb ist es erforderlich, die Veränderungen nicht nur formal, sondern vor allem inhaltlich differenziert zu beurteilen. Zunächst ist die Auslassung der präpositionalen Wendung »vor dir« (ἐνώπιόν σου) ohne sinnverändernde Bedeutung, da bei δικαιοῦσθαι – sowohl im traditionellen Sinne von »als gerecht erfunden werden«, »als gerecht dastehen« als auch im spezifisch paulinischen Sinne von »gerechtfertigt werden«, d. h. »den rettenden Freispruch empfangen«, »das Heil

156 F. Sieffert, aaO., 146. Daß schon »der Mangel einer Anführungsformel« gegen den Schriftbezug spreche, wie F. Sieffert, ebd., sagt, wird durch die verschieden angeführten Schriftzitate in Kap 3 widerlegt. Als Zitat wird der Satz hingegen von den meisten Auslegern betrachtet; s. z. B. Th. Zahn, aaO., 125; O. Michel, Paulus und seine Bibel, Darmstadt 1972 (= Gütersloh 1929), 76; H. Schlier, aaO., 94; A. Oepke, aaO., 91; H. Räisänen, Paul and the Law, 162f., Anm. 2.

157 Mit H. Schlier, aaO., 94, Anm. 5.

158 Gegen F. Sieffert, aaO., 145.

159 F. Mussner, aaO., 174.

160 F. Mussner, aaO., 175. Demgegenüber ist hier wie bei der ganzen folgenden Argumentation mit der Schrift im Galater- und Römerbrief vorauszusetzen, daß die hellenistischen Gemeinden zur Zeit des Paulus mit der LXX als ihrer Heiligen Schrift selbstverständlich vertraut waren.

161 S. dagegen auch die Parallele Röm 3,20 im eindeutigen Zusammenhang des Schriftbeweises Röm 3,10–20.

162 F. Mussner, aaO., 174f. u. Anm. 37; mit Ph. Vielhauer, Paulus und das Alte Testament, in: L. Abramowski/J. F. G. Goeters (Hg.), Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation (FS Ernst Bizer), Neukirchen 1969, 49.

163 S. auch O. Michel, aaO., 76; A. Oepke, aaO., 91.

164 So F. Mussner, aaO., 174f.

165 Ph. Vielhauer, aaO., 49.

erlangen« – auf jeden Fall an ein Geschehen coram deo gedacht ist, was auch durch die Aufnahme der Wendung ἐνώπιον αὐτοῦ in Röm 3,20 bestätigt wird.

Der Ersatz des πᾶς ζῶν durch πᾶσα σάρξ sollte ebenfalls nicht überbewertet werden, zumal auch in der vielzitierten Parallele äthHen 81,5 davon gesprochen wird, daß »keiner, der des Fleisches [ist]«, d.h. »kein Sterblicher«, vor dem Herrn gerecht ist[166]. Falls Paulus nicht einfach eine andere Textversion vorlag, läßt sich die Abweichung mit H. Schlier u. a. dadurch erklären, daß πᾶσα σάρξ »für ihn vielleicht einen stärkeren Ausdruck für die gesamte Menschheit, die er hier ja betont im Auge hat, darstellt«[167]. Noch wahrscheinlicher ist aber, daß Paulus den Ausdruck »jeder Lebende« (πᾶς ζῶν) in diesem Zusammenhang vermeidet, weil er ζῆν/ζωή sonst im theologisch gefüllten Sinn zur Bezeichnung des neuen Lebens der Glaubenden verwendet – so in Gal 2,19f. gleich fünfmal[168]. Jedenfalls wird mit πᾶσα σάρξ wie mit dem Ausdruck σάρξ in Gal 2,20 lediglich auf die »Hinfälligkeit«[169], die »Ohnmacht«[170] und Sterblichkeit des Menschen abgehoben; an die σάρξ als Antonym zu πνεῦμα im Sinne der von diesem Dual bestimmten Abschnitte Gal 5,16–25 und Röm 8,4–13 ist hier nicht gedacht. Es geht um den Menschen »als solchen«[171], nicht speziell um das »selbstsüchtige, Gott widerstrebende Ich«[172], »die fleischliche Begierde (vgl. 5,16f.), die auf Sünde und Verderbtheit angelegt ist«[173].

Nun wird das Verdikt totaler Sinnveränderung des Zitates durch Paulus vor allem mit der Einfügung des Interpretaments ἐξ ἔργων νόμου begründet. Jedoch erweist sich auch diese Modifikation als durchaus stringent. Paulus bezieht sich zur Unterstützung seiner Rechtfertigungsaussagen nicht ohne Grund gerade auf den 142. Psalm (LXX). In diesem Klagepsalm erfleht der von Feinden Verfolgte (V. 3.12) Jahwes Einschreiten (V. 1.6ff.), seine Hilfe (V. 9.11) und Führung (V. 8.10). Entscheidend ist dabei, daß sich der Psalmist nicht etwa auf seine eigene Unschuld und Gerechtigkeit beruft – wie es z.B. in Ps 7,9; 25,1 (LXX)[174] geschieht –, sondern ausschließlich auf Gottes Zuverlässigkeit (ἀλήθεια V. 1), Barmherzigkeit (ἔλεος V. 8.12) und Gerechtigkeit, d.h.

---

166 Vgl. S. Uhlig, Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ V/6, Gütersloh 1984, 666 u. ebd. Anm. 5c. Mit »kein Fleisch« übersetzen E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, Bd. II, Darmstadt 1975 (= Tübingen 1900), 285; P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 4. Aufl., Freiburg u. a. 1979 (= Heidelberg 1928), 414.

167 H. Schlier, aaO., 95.

168 Mit G. Ebeling, aaO., 172; vgl. auch Verwendung und Verständnis von Hab 2,4 in Gal 3,11; Röm 1,17.

169 Mit Th. Zahn, aaO., 125.

170 Mit G. Ebeling, aaO., 172.

171 H. Schlier, aaO., 95.

172 So H. W. Beyer/P. Althaus, Der Brief an die Galater, 19.

173 So U. Borse, aaO., 114.

174 Vgl. Hiob 27,6.

»Heilstreue« (δικαιοσύνη V. 1.11), vertraut[175]. Fordert der Beter in Ps 7,9 und 25,1 (LXX) Jahwe als König und Richter ausdrücklich auf, ihn gemäß seiner eigenen Gerechtigkeit und Unschuld zu richten, d. h. hier, ihm zu seinem Recht zu verhelfen (κρῖνόν με, κύριε, κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου ...), so bittet der Psalmist in Ps 142,2 (LXX) Gott ausdrücklich, *nicht* mit ihm ins Gericht zu gehen (μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου). Als Begründung dieser Bitte wird dann die herausragende Erkenntnis »völlige(r) Schuldverfallenheit der menschlichen Existenz«[176] formuliert: ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Diesen Psalm, in dem dem Menschen jede eigene Gerechtigkeit grundsätzlich abgesprochen wird und nach dem der Beter sich nur auf Gottes Gerechtigkeit berufen (V. 1.11) und an seinen heilbringenden Namen appellieren kann (V. 11)[177], erkennt Paulus unschwer als Aussage des aus Gottes Erbarmen (V. 8.12) durch den Glauben gerechtfertigten Menschen – was analog bei der Aufnahme von Ps 31,1f. (LXX) in Röm 4,6–8 zu beobachten ist.

Auf diesem Hintergrund aber erweist sich die Erläuterung des Zitats durch Paulus nicht etwa als »total« sinnverändernd[178], sondern vielmehr als »konsequent«[179] und »sinngemäß«[180]. Denn der Satz, daß kein Sterblicher gerechtfertigt wird, d. h. das Heil erlangt, gilt für Paulus nicht absolut, sondern lediglich unter Absehung von Christus – bis zum »Kommen des Glaubens« (Gal 3,23–25)[181]. Denn im Glauben wird ja der Mensch, der an sich das Heil nicht erlangen könnte, durch Christus gerechtfertigt.

Während es sich in Hinsicht auf die Heiden für nicht an Christus glaubende Juden wie für Judenchristen (Gal 2,15f.) von selbst versteht, daß diese als Heiden per se Sünder sind (ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί), ist die hoffnungslose Schuldverfallenheit derer, die auf der Grundlage der Toraobservanz leben wollen (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν Gal 3,10), gerade heftig umstritten. Nun geht der 142. Psalm (LXX) aber eindeutig von der Schuldverfallenheit *aller* Menschen (πᾶς ζῶν) – inklusive des Psalmisten – aus, so daß Paulus ihn zu Recht auch auf diejenigen bezieht, die ἐξ ἔργων νόμου, aufgrund der Toraobservanz, die Gerechtigkeit zu gewinnen suchen. Da kein Mensch vor Gott »als gerecht erfunden wird« (Ps 142,2 LXX) – auch nicht die ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν (Gal 3,10) –, kann auch kein Mensch an sich, d. h. unabhängig von Christus, »den rettenden Freispruch empfangen« bzw. »das Heil erlangen« (Gal 2,16;

[175] Mit H.-J. KRAUS, Psalmen, Bd. II, BK XV/2, 4. Aufl., Neukirchen 1972, 935–939, hier 936f. Vgl. auch A. WEISER, Die Psalmen, Bd. II, ATD 15, Göttingen 1959, 547.
[176] H.-J. KRAUS, aaO., 937.
[177] Mit H.-J. KRAUS, aaO., 938.
[178] So F. MUSSNER, aaO., 174f.
[179] Mit D. LÜHRMANN, Der Brief an die Galater, 43.
[180] Mit G. EBELING, aaO., 172; vgl. auch A. OEPKE, aaO., 91: »Paulus trifft gerade den tiefsten religiösen Sinn des Psalmwortes.« Gegen F. Mußners Kritik auch U. BORSE, allerdings einschränkend, aaO., 114.
[181] Ähnlich G. EBELING, aaO., 172; D. LÜHRMANN, aaO., 43.

Röm 3,20). Durch das paulinische Interpretament ἐξ ἔργων νόμου wird die Aussage von Ps 142,2 (LXX) also keinesfalls verfälscht, sondern durchaus sinngemäß auf alle Menschen – und eben damit auch auf den Menschen im Bereich der Sinai-Tora – angewendet.

Abschließend ist noch festzuhalten, daß das Psalmzitat lediglich den negativen Teil der Rechtfertigungsaussagen in Gal 2,16 abdeckt[182], während in der grundsätzlichen Entfaltung in Gal 3,1ff. auch die positive Aussage der Rechtfertigung aus Glauben mit Gen 15,6 (Gal 3,6; vgl. Röm 4,3) und Hab 2,4 (Gal 3,11; vgl. Röm 1,17) belegt wird. Im Kontext der antiochenischen Rede geht es hingegen zentral um die kontroverse Beurteilung der Toraobservanz; nur der Satz: οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου bzw. die sich daraus ergebende Konsequenz für die Beurteilung der Tora ist strittig und muß von der Schrift her bewiesen werden. Die positive Feststellung der Rechtfertigung im Glauben an Christus hingegen kann in dieser Auseinandersetzung als konsensfähige Grundlage vorausgesetzt werden[183].

3. Gal 2,17

Wenden wir uns nun dem nächsten Vers der paulinischen Argumentation zu, so stoßen wir in der exegetischen Diskussion auf eine verwirrende Meinungsvielfalt[184]. Die Schwierigkeiten bestehen in dem Verständnis des Konditionalsatzes mitsamt dem eingeschlossenen Partizipialsatz, in der Bestimmung der Apodosis als Frage- oder Aussagesatz und in der Deutung des in V. 17b zitierten, unvermittelt wirkenden Einwandes Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος. Dennoch läßt sich auch diese crux interpretum im Anschluß an die oben durchgeführte Exegese durchaus als stringente und logische Fortsetzung der Argumentation von V. 15 an begreifen. Dabei ist es entscheidend, den V. 17 streng im Duktus der bisherigen Aussagen des Abschnitts 2,15–21 zu interpretieren, den wir in formaler Hinsicht als Rede an Petrus in Antiochien, im Hinblick auf die inhaltliche Entfaltung aber als grundsätzlich-systematische und auf die galatische Situation hin formulierte Antwort verstanden haben.

Der Konditionalsatz in V. 17a knüpft unmittelbar an V. 16 an und stellt die pointiert formulierte Folgerung aus dem vorher Gesagten dar[185]. Zur Erklärung von V. 17a sollte deshalb weder unvermittelt und unter Vernachlässigung

---

182 Mit G. Ebeling, aaO., 173.

183 Deshalb empfiehlt es sich m. E. nicht, in V. 16a eine »judenchristliche Konsensformel« zu sehen, bei der der Ton schon auf der torakritischen Aussage gelegen hat; gegen G. Ebeling, aaO., 173.

184 S. zur älteren Diskussion F. Sieffert, aaO., 146–151; H. Lietzmann, aaO., 16f.; A. Oepke, aaO., 92; zur neueren vor allem G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 185–192.

185 Ähnlich F. Sieffert, aaO., 146; G. Klein, aaO., 191.

des Gedankenfortschritts von V. 15 zu V. 16 wieder auf V. 14 zurückgegriffen werden[186], noch sollte die Interpretation der Protasis vom nachfolgenden Kontext abhängig gemacht werden[187] – sei es von V. 18[188] oder gar von V. 21[189].

Eingeleitet wird das Resümee der nachdrücklichen Argumentation von V. 16 – wie auch sonst Folgerungen bei Paulus[190] – mit εἰ δέ (»wenn demnach«). καὶ αὐτοί gehört der Stellung nach selbstverständlich zum Verbum finitum εὑρέθημεν und nicht etwa, wie K. Berger meint[191], zum Participium coniunctum ζητοῦντες. Inhaltlich wird mit der grammatisch keineswegs notwendigen Hervorhebung des Subjekts durch καὶ αὐτοί, »auch wir (selbst)«, betont an die Subjekte von V. 15 (ἡμεῖς) und V. 16 (καὶ ἡμεῖς) angeknüpft[192]: »auch wir, die wir von Geburt Juden sind, aber im Wissen um die Unmöglichkeit eines anderen Weges zum Heil an Christus gläubig wurden ...« Subjekt sind also auch in V. 17 wieder Paulus, Petrus und alle anderen Judenchristen[193] – im Gegensatz zu den ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, den sündigen Heiden, in V. 15[194].

Das Part. coni. ζητοῦντες steht an hervorgehobener Stelle. Es ist als artikelloses Partizip nicht attributiv[195], sondern adverbial zuzuordnen und entsprechend nicht mit einem attributiven Relativsatz, sondern mit einem Gliedsatz, am besten mit einem Modalsatz (»indem wir ...«), wiederzugeben[196]. Als Part.

---

[186] So H. Lietzmann, aaO., 15; F. Mussner, aaO., 176; G. Ebeling, aaO., 178.

[187] Dagegen auch nachdrücklich G. Klein, aaO., 185ff.

[188] So W. Schmithals, Paulus und Jakobus, FRLANT, Göttingen 1963, 61ff.; F. Mussner, aaO., 177, Anm. 46: »Ohne den Blick auf die unmittelbar folgenden Ausführungen des Apostels in den VV 18–21 kann der V 17 nicht richtig ausgelegt werden.«

[189] So R. Bultmann, Zur Auslegung von Gal 2,15–18, aaO., 395.

[190] S. Röm 3,5; 6,8; 7,16.20; 8,11.17.25; 11,6.12; 1 Kor 4,7; 11,6; 15,12; Gal 3,29; 4,7; mit G. Klein, aaO., 191 und ebd., Anm. 45.

[191] K. Berger, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, 49, Anm. 3: »Das καὶ αὐτοί bezieht sich auf das ζητοῦντες in V. 17: selbst wir, die wir die Rechtfertigung suchen«. Damit wird der Gegensatz zum Subjekt und der Sinn der ganzen Aussage völlig verändert: »Wenn im Streben nach dieser Rechtfertigung auch wir, die wir sie suchen, wiederum als Sünder gefunden werden ...« (s. ebd.).

[192] So grundsätzlich auch G. Klein, aaO., 190, für den aber – entsprechend seiner eigenwilligen Bestimmung des Verhältnisses von V. 16 zu V. 15 – die in V. 15 bezeichnete geschichtliche Differenz zwischen Juden und Heiden eschatologisch nur in dialektischer Weise aufgehoben ist (aaO., 183f. 190).

[193] Entsprechend F. Sieffert, aaO., 147; Th. Zahn, aaO., 127f.; u. a.

[194] Gegen die Interpretation von V. 21 her bei R. Bultmann, aaO., 395, spricht schon, daß dieser das betonte Subjekt in V. 16 und V. 17 nicht nur auf die Judenchristen, sondern auf alle Christen bezieht, indem er – im Widerspruch zu V. 15 – die Juden und nicht die Heiden als entgegengesetzte Größe angibt: »[Das καὶ ἡμεῖς] kann im Zusammenhang doch nur bedeuten: ›auch wir, die wir durch den Glauben an Christus und nicht wie die Juden durch Werke gerechtfertigt werden wollen‹« (aaO., 396). Vgl. zur Kritik an R. Bultmann auch G. Klein, aaO., 116f.

[195] So z. B. die Übersetzung Luthers und der Zürcher Bibel; auch H. W. Beyer, aaO., 18; H. D. Betz, aaO., 113; u. a.

[196] Daß die Auflösung in einen adversativen Nebensatz jedenfalls ausscheidet, wird im

Präs. bezeichnet ζητοῦντες dem übergeordneten Verbum finitum gegenüber hier – wie auch sonst überwiegend[197] – einen gleichzeitigen Vorgang, ist also wie der Ind. Aor. Pass. εὑρέθημεν auf ein Geschehen in der Vergangenheit zu deuten: »Wir suchten / begehrten, in Christus gerechtfertigt zu werden.« Daraus ergibt sich, daß in V. 17a nicht die antiochenische Situation von V. 11–14 angesprochen ist, sondern ein vorzeitiges Geschehen. Der Partizipialsatz ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ bezieht sich auf das unmittelbar vorher benannte Ereignis des an Christus Gläubigwerdens (καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν V. 16b), wobei das in ζητεῖν + Inf. Aor. zum Ausdruck kommende Moment der Intentionalität in dem Finalsatz V. 16c (ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ ...) seine Entsprechung hat. So wird also mit ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ in prägnanter Formulierung V. 16 aufgenommen; und das *gesamte* im Konditionalsatz in V. 17a beschriebene Geschehen fällt zeitlich und sachlich mit dem in V. 16 beschriebenen Gläubigwerden an Christus zusammen[198]. Ein eschatologischer Vorbehalt der Rechtfertigung aus Glauben ist mit der Formulierung »wir suchten (Vergangenheit!), in Christus gerechtfertigt zu werden« keineswegs ausgedrückt[199]. Wie zu V. 16 ausgeführt, versteht Paulus das Rechtfertigungsgeschehen, d.h. das Zum-Heil-Kommen, als ein präsentisch-eschatologisches Ereignis[200].

Mit dem bisher Gesagten ist die Entscheidung über die Interpretation von V. 17a insgesamt – εἰ δὲ ... εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί – bereits getroffen. Im Passiv hat εὑρίσκειν in Gal 2,17 wie auch in 1 Kor 4,2; 15,15; 2 Kor 5,3; 11,12 die geläufige Bedeutung »sich erweisen, erfunden werden als«[201], wobei, wie häufig, das Moment des Überraschenden, des Unerwarteten mitschwingt[202]. Das Verbum finitum im Ind. Aor. Pass. bezeichnet in dem mit εἰ eingeleiteten Konditionalsatz ein *reales* Geschehen der Vergangenheit, so daß die konditionale Partikel hier folgernd: »wenn demnach (wie sich aus dem Vorausgegangenen ergibt)«[203] zu bestimmen ist.

---

folgenden deutlich werden. S. hingegen die Übersetzung der Jerusalemer Bibel: »Wenn wir aber nun trotz unseres Verlangens [...]«.

197 Vgl. E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 298f.; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, Griech. Grammatik zum NT, Riehen 1985, § 206e.

198 Mit F. Sieffert, aaO., 150; Th. Zahn, aaO., 128; im Anschluß H. Schlier, aaO., 95, Anm. 5; G. Klein, aaO., 190.

199 Gegen H. D. Betz, aaO., 118.119: »Justification remains a matter of hope, and is not in any way a present guarantee.« (Ebd., 118). Mit dem Begriff »present guarantee« ist die für das paulinische Rechtfertigungsverständnis konstitutive »Heilsgewißheit« allerdings kaum zutreffend bezeichnet.

200 Vgl. Röm 3,24.26; 4,3.5.22; 5,1.9; 9,30; Gal 3,8.

201 Vgl. Bauer/Aland, Art. εὑρίσκω, 58,2; H. Preisker, Art. εὑρίσκω, ThWNT II, 767–768, hier 767; s. ebd. die außerpaulinischen Belege.

202 Mit F. Sieffert, aaO., 147; H. Preisker, aaO., 767.

203 BDR § 372,1 (Klammerausdruck im Original).

Nun greift allerdings F. Mußner[204] nochmals ausdrücklich das u. a. von Joh. Chrysostomus und M. Luther, in unserem Jahrhundert von H. Lietzmann[205], W. Mundle[206] und R. Bultmann[207] vertretene irreale Verständnis von V. 17a auf. Dagegen ist zunächst anzuführen, daß man syntaktisch bei einer irrealen Satzperiode in der Apodosis ein Verb im Indikativ eines Augmenttempus mit der Modalpartikel ἄν erwarten würde[208] – in unserem Fall die Ergänzung von ἄν ἦν in V. 17b. Auch wenn ἄν in der Koine gelegentlich fehlen kann[209] und in diesem Fall der Realis der Vergangenheit vom Irrealis nicht zu unterscheiden ist[210], findet sich bei Paulus doch gerade im folgenden Kontext (Gal 3,21) eine klassisch ausgeführte irreale Satzperiode[211]: εἰ mit Ind. Aor. (ἐδόθη – zur Bezeichnung der Vergangenheit) in der Protasis und Impf. (ἦν – zur Bezeichnung des Gegenwärtigen bzw. des Grundsätzlichen) mit ἄν in der Apodosis[212].

Die von R. Bultmann[213] in der Tradition M. Luthers[214] vertretene Bestimmung der Protasis als Irrealis der *Gegenwart* scheidet sprachlich prinzipiell aus, denn die Deutung auf das irreale Noch-Sünder-Sein der Gerechtfertigten würde von Zeitstufe und Aspekt (linear bzw. grundsätzlich) her das Impf. ηὑρισκόμεθα – im Sinne von: »wenn wir erfunden würden« – erfordern. Mit der Aoristform εὑρέθημεν wird jedenfalls der punktuelle Aspekt hervorgehoben – also auf ein Sich-Erweisen und Erfundenwerden in einer konkreten Situation, am ehesten einer vorzeitigen, reflektiert.

Wenn sich das reale Verständnis von V. 17a, das bereits J. Calvin[215], dann nachdrücklich F. Sieffert[216] und Th. Zahn[217] vertreten haben, zunehmend

---

204 F. Mussner, aaO., 176f.: »Bei dieser [von F. Mußner vertretenen] Auffassung des Textes kann εἰ ... εὑρέθημεν nur irreal verstanden werden«. Implizit vorausgesetzt wird der Irrealis auch wieder bei H. D. Betz, aaO., 119f. und U. Borse, aaO., 115.

205 H. Lietzmann, aaO., 14: »erfunden worden wären«.

206 S. W. Mundle, Zur Auslegung von Gal 2,17.18, ZNW 23 (1924), 152f., hier 153.

207 S. R. Bultmann, aaO., 396.

208 Vgl. BDR § 360; E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 686.

209 S. BDR § 360,1.

210 Ebd., Anm. 2; § 372,1b.

211 So auch Röm 9,29 (= Jes 1,9 LXX); 1 Kor 2,8; 11,31; Gal 1,10 (als Beispiel für gegenwärtiges Verständnis der Protasis); vgl. BDR § 360, Anm. 1.

212 Vgl. E. Schwyzer/A. Debrunner, aaO., 686.

213 S. R. Bultmann, aaO., 396.

214 S. M. Luther, In ep. Pauli ad Galatas, 1535, WA 40, I, 247; ders., Biblia 1534; leider bietet selbst der Revidierte Text 1984 noch die schon aus philologischen Gründen auszuschließende Übersetzung: »Sollten[!] wir aber, die [!] wir durch Christus gerecht zu werden suchen, auch selbst als Sünder befunden werden [!]«.

215 S. J. Calvin, Ad Galatas, 556: inventi sumus ipsi quoque peccatores; vgl. ebd., 557, die entsprechende Interpretation. Mit inventi sumus (und nicht essemus!) übersetzt auch die Vulgata.

216 S. F. Sieffert, aaO., 147; s. dort zu den älteren Exegeten; vgl. ebd., 148, die ausführliche Liste der älteren Vertreter des irrealen Verständnisses.

217 S. Th. Zahn, aaO., 128.

durchsetzt[218], liegt dies wohl vor allem an einer formalen Beobachtung zu V. 17c. So hat schon F. Sieffert zum Gebrauch der Formel μὴ γένοιτο bei Paulus auf die Regel hingewiesen, »dass P[aulus] im Bedingungssatze eine richtige oder thatsächlich mögliche Voraussetzung ausspricht, und im fragenden Nachsatze hieraus eine sachlich falsche Konsequenz zieht [...]; die ausgesprochene Prämisse ist da nie eine sachlich unmögliche, aus der mit formeller Korrektheit geschlossen wäre ..., sondern immer eine richtige, aus der durch einen Fehlschluss, gewöhnlich mit Anwendung falscher verschwiegener Hülfsprämissen, die Folgerung gezogen wird«[219]. Daraus folgt mit G. Klein[220]: »Das μὴ γένοιτο kann, wenn das Vorangegangene ein Fragesatz ist, nur noch den ἄρα-Satz, nicht aber den εἰ-Satz verneinen, der dann vielmehr zur anerkannten Voraussetzung wird«. Unter den 13 paulinischen Belegen für die stark ablehnende Verneinung durch μὴ γένοιτο[221] gibt es vier weitere Fälle, in denen die zutreffende, von Paulus vertretene Voraussetzung als Nebensatz der im Hauptsatz formulierten absurden Folgerung untergeordnet ist: in Röm 6,1f. in einem Finalsatz[222], in Röm 6,15 in einem Kausalsatz und in Röm 3,3f. und 3,5f. jeweils wie in Gal 2,17 in einem Konditionalsatz.

In diesem Zusammenhang läßt sich auch eindeutig klären, ob es sich bei Gal 2,17b um einen Aussage- oder einen Fragesatz handelt. Bei allen 13 paulinischen Belegen wird mit μὴ γένοιτο im Stil der kynisch-stoischen Diatribe jeweils eine rhetorisch gestellte Frage emphatisch verneint[223] – aber nie eine Aussage[224]. Somit wird der Interpretation von V. 17a als Irrealis – die V. 17b als folgernden Aussagesatz wiedergeben muß[225], um durch V. 17c die Voraussetzung und nicht die Folgerung allein verneint sein zu lassen – auch hier der Boden entzogen.

Allerdings ist damit noch nicht darüber entschieden, ob das ursprünglich

---

218 S. G. S. Duncan, The epistle of Paul to the Galatians, MNTC, 8. Aufl., London 1955, 64.67; A. Oepke, aaO., 92; H. Schlier, aaO., 95; G. Klein, aaO., 188f.191; F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, ZNW 67 (1976), 29–63, hier 53; J. Becker, aaO., 30; unter den Übersetzungen L. Albrecht, Das Neue Testament, 10. Aufl., Gießen 1972, 499 u. ebd. Anm. 14.

219 F. Sieffert, aaO., 149; vgl. auch E. D. Burton, aaO., 126f.

220 G. Klein, aaO., 188f.; dennoch will G. Ebeling wieder nicht nur die Folgerung, »sondern möglicherweise auch bereits die Voraussetzung« durch V. 17c abgewiesen sehen (aaO., 186).

221 Röm 3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11; 1 Kor 6,15; Gal 2,17; 3,21; ansonsten im NT nur noch Lk 20,16.

222 In Röm 11,11 wird hingegen mit dem Finalsatz nicht die Voraussetzung des Fehlschlusses angegeben, sondern die abzuleitende Folgerung selbst.

223 Vgl. BDR § 3, Anm. 5; § 384, Anm. 2.

224 Daran ändert auch der Hinweis nichts, daß bei Paulus eine Apodosis verschiedentlich mit ἄρα eingeleitet wird (so Gal 2,21; 3,29; 5,1; 1 Kor 15,14.17f.); gegen U. Borse, aaO., 115.

225 Als Aussagesatz verstehen V. 17b z.B. W. Mundle, aaO., 153, R. Bultmann, aaO., 395, und jetzt wieder U. Borse, aaO., 115; zu den älteren Vertretern s. F. Sieffert, aaO., 147.

nicht akzentuierte[226] APA als die Fragepartikel ἆρα[227] – entsprechend dem numquid der Vulgata[228] – oder dennoch als die Folgerungspartikel ἄρα[229] in der Bedeutung »dann«, »folglich«[230] zu begreifen ist. Wenn auch bei der Bestimmung von V. 17b als Frage die Verwendung der Fragepartikel als naheliegend erscheint, so kann doch eingewandt werden, daß sich ἆρα im Neuen Testament nur zweimal bei Lukas[231], bei Paulus aber sonst nirgendwo findet, während die Folgerungspartikel häufig – 2 Kor 1,17 auch in einer Frage (emphatisch: μήτι ἄρα) – vorkommt[232]. Zudem wird auch bei den durch μὴ γένοιτο abgewehrten Fragen in Röm 3,31; 7,13; 1 Kor 6,15 und Gal 3,21 die entsprechende Folgerungspartikel οὖν verwendet[233], so daß die Entscheidung zwischen ἆρα (»ist dann etwa ...«) und ἄρα (»ist dann folglich/also ...«) nicht eindeutig zu treffen ist[234].

Kommen wir auf das Verständnis von V. 17a zurück, so können wir festhalten, daß der Konditionalsatz jedenfalls als Realis der Vergangenheit zu bestimmen ist und das Participium coniunctum ein dazu relativ gleichzeitiges Ereignis bezeichnet. Durch das adverbial gebrauchte Partizip wird dabei – im Gegensatz zu einem attributiv verwendeten – nicht nur die Identität der Personen (καὶ ἡμεῖς), sondern zugleich die Modalität des εὑρεθῆναι hervorgehoben.

Wie in V. 16 ist es für Paulus auch in V. 17a gerade das Gläubigwerden an Christus zur Erlangung der Rechtfertigung, das die grundlegenden Erkenntnisse für die Selbsteinschätzung der »Juden von Geburt« mit sich bringt. In V. 16 wird aus dem Faktum der Bekehrung zu Christus geschlossen, daß auf dem Weg der Toraobservanz das eschatologische Heil offensichtlich auch für Juden nicht zu erlangen ist; in V. 17 wird dann die letzte Konsequenz aus dem judenchristlichen Streben nach der Rechtfertigung in Christus gezogen: Auch die *Juden* – und nicht nur die »sündigen Heiden« (V. 15) – haben sich in ihrem Angewiesensein auf Christus *als Sünder* erwiesen. Denn könnten sie auf dem Weg der Toraobservanz das Heil erlangen, dann brauchten sie sich als Juden nicht zu Christus zu bekehren; und wären sie nicht Sünder wie die Heiden, dann

---

226 Erst die zweite Korrektur des Cod. Vaticanus (B 03), dann H 015, 1739 u. a. bieten einen Akzent (jeweils Akut).

227 So Bauer/Aland, Art. ἆρα, 209; BDR § 440,2, Anm. 3; H. Schlier, aaO., 95, Anm. 8; F. Mussner, aaO., 176; H. D. Betz, 13.119, Anm. 56; G. Ebeling, aaO., 163.176; u. a.; s. auch NTG, 25. u. 26. bzw. 27. Aufl.; seit 1. Auflage GNT.

228 Wie num (verstärkt numquid) läßt ἆρα eine verneinende Antwort erwarten; vgl. W. Bauer, Art. ἆρα, 206.

229 So J. Calvin, aaO., 556, der die Frage mit ergo einleitet; F. Sieffert, aaO., 147; A. Oepke, aaO., 92.

230 BDR § 440, Anm. 3.

231 Lk 18,8; Acta 8,30.

232 So F. Sieffert, aaO., 147; A. Oepke, aaO., 92.

233 S. auch die vorgeordneten Fragen τί οὖν ἐροῦμεν in Röm 6,1 f.; 7,7; 9,14; λέγω οὖν in Röm 11,1.11.

234 Mit Th. Zahn, aaO., 128, Anm. 65.

könnten sie auch unter Absehung von Christus den Willen Gottes tun und darin das Leben haben.

Für V. 17 insgesamt ergibt sich somit die Übersetzung: »Wenn demnach *auch wir selbst,* indem wir begehrten, in Christus gerechtfertigt zu werden, als Sünder erfunden wurden, ist dann etwa Christus ein Diener der Sünde? Ganz und gar nicht!« Oder: »Wenn demnach *auch wir selbst* bei unserem Streben, in Christus gerechtfertigt zu werden ...«[235]

Der Begriff ἁμαρτωλοί in V. 17a knüpft also an die Wendung ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί von V. 15 an und ist, wie wir schon zu V. 15 sagten, nicht etwa relativ, sondern absolut zu verstehen[236]. Wie auch in Gal 3,22; Röm 3,9.23; 5,12 u.ö. versteht Paulus die Sünde und das Sündersein in V. 15, in V. 17a und V. 17b (ἁμαρτίας διάκονος)[237] im theologischen Vollsinn. Die Sünde ist die alle Menschen bestimmende gottfeindliche Macht, über die das Gesetz Gottes nur den todbringenden Fluch verhängen kann (Gal 3,10.13)[238]. Wenn in V. 17a von dem Sündersein geredet wird, das beim Streben, in Christus gerechtfertigt zu werden, an den Tag gekommen ist, dann geht es fraglos wie in Röm 3,9.19f. u.ö. um die objektive und absolute Schuldverfallenheit vor Gott – um das ὑπόδικος εἶναι τῷ θεῷ (Röm 3,19) –, nicht nur um das subjektive Urteil derer ἀπὸ Ἰακώβου angesichts der Tischgemeinschaft des Petrus und der anderen Judenchristen mit den Heidenchristen in Antiochien (V. 11–14)[239] oder in Anbetracht des gesetzesfreien Lebenstils, des ἐθνικῶς ζῆν (V. 14), überhaupt[240]. Ebensowenig handelt es sich um das eigene Urteil des sich zurückziehenden Petrus[241] noch um das Urteil des Gesetzes ausschließlich in Hinsicht auf die Speisevorschriften[242] oder gar, wie H. Räisänen meint, um das relative Urteil des Gesetzes im Gegensatz zu dem verbindlichen Urteil Gottes[243]. Mit

235 Ähnlich F. Sieffert, aaO., 150; H. Schlier, aaO., 87.

236 S. auch A. Oepke, aaO., 92f., der in Abgrenzung vom ausschließlich rituellen Verständnis den Begriff »im tieferen sittlich-religiösen«, »im sittlichen Vollsinn« versteht; vgl. F. Sieffert, aaO., 147; Th. Zahn, aaO., 128; H. Schlier, aaO., 95, Anm. 6.

237 S. dagegen H. Räisänen, Paul and the Law, 76, der trotz der unmittelbaren Beziehung der Begriffe innerhalb eines Verses »Sünder« in V. 17a in einem relativen Sinn, »Sünde« in V. 17b aber im prägnanten Sinn verstehen will; so auch G. Ebeling, aaO., 181; dagegen A. Oepke, aaO., 93.

238 Vgl. Röm 1,32; 5,12ff.; 6,23; 8,6.

239 So schon J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, Berlin 1860 (3. Aufl. 1773), 496; H. Lietzmann, aaO., 15f.; F. Mussner, aaO., 176, Anm. 41; U. Borse, aaO., 115; G. Ebeling, aaO., 178, für den V. 17 auf die erste antiochenische Phase Bezug nimmt und V. 18 auf die zweite, das Sichzurückziehen von der Tischgemeinschaft.

240 So W. Mundle, aaO., 153; H. Räisänen, aaO., 76; beide Aspekte bei F. Mussner, aaO., 176, Anm. 41.

241 Gegen H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 20.

242 So E. D. Burton, aaO., 125. Die Beschränkung der torakritischen Aussagen auf das Ritualgesetz läßt sich bei Paulus jedoch nicht finden.

243 H. Räisänen, aaO., 76, Anm. 173: »This means that those who, according to the norms laid down in the law, are ›sinners‹ nevertheless do not necessarily live in sin. That is, the law does not provide reliable criteria of sin.«

allen diesen Deutungen wird das argumentative Gefälle der Verse 15–17 verkannt, der grundsätzliche Charakter der Rede und die Orientierung an der galatischen Situation unterbewertet, oder es bleibt zumindest ungeklärt, wie das Bestreben, in Christus gerechtfertigt zu werden, mit der als ›Sünde‹ bezeichneten Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zusammenhängen soll[244].

Die Aussage von V. 17a ist also nicht nur syntaktisch gesehen als Realis zu verstehen, sie gibt auch inhaltlich die eigene und tiefe Überzeugung des Apostels wieder, daß alle Judenchristen bei und mit ihrer Bekehrung zu Christus sich als die Sünder, die sie nach Gottes Urteil schon immer waren, erwiesen haben. Die Gemeinsamkeit zwischen den sprichwörtlich »sündigen Heiden« und den »Juden von Geburt« (V. 15) erreicht Paulus argumentativ nicht dadurch, daß er das jüdische Vorurteil über die Heiden relativiert, sondern – genau wie in Röm 1,18–3,20 – dadurch, daß er das jüdische Urteil über die Heiden aufgreift, es theologisch vertieft und uneingeschränkt auch auf den jüdischen Gesprächspartner bezieht[245].

Während, wie wir gesehen haben, der Konditionalsatz V. 17a im Duktus der bisherigen Argumentation des Paulus als Formulierung seiner eigenen, realen Überzeugung verständlich wird, bereitet die Deutung von Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος in dem als Frage formulierten Folgesatz V. 17b erhebliche Schwierigkeiten. Offenbar haben wir es bei dieser äußerst polemischen Formulierung ebenso wie in Röm 3,8; 6,1.15 mit einem Vorwurf judenchristlicher Gegner zu tun, der sich dementsprechend nicht gegen Christus selbst, wohl aber in schärfster Weise gegen die paulinische Verkündigung richtet[246].

Der Begriff διάκονος hat hier in Verbindung mit einem abstrakten Begriff die übertragene Bedeutung »Helfer«, »Förderer«[247]. ἁμαρτίας διάκονος heißt also: »einer, der der Sünde Vorschub leistet«[248], der die Sünde fördert. Das Genitivattribut ἁμαρτίας ist dabei nicht etwa – analog der Wendung διάκονος

---

[244] So formuliert U. Borse, aaO., 115: »In dem Bestreben, ›in Christus‹ [. . .] gerechtfertigt zu werden, hatten sich die antiochenischen Judenchristen [. . .] zunächst über die Speisevorschriften hinweggesetzt und mit ihren heidnischen Glaubensbrüdern Tischgemeinschaft gehalten.« Ähnlich F. Mussner, aaO., 176.

[245] Wenn H. D. Betz, aaO., 120, Paulus in 2,15–17 vom judenchristlichen Gesprächspartner auf die Heidenchristen zurückschließen läßt, hat er das Argumentationsgefälle gerade umgekehrt: »If Jewish Christians are not ›sinners from the Gentiles‹, which of course they are not, the same must be true of the Gentile Christians because they, in the same way, are ›seeking to be justified in Christ‹.«

[246] Mit H. Lietzmann, aaO., 16; H. Schlier, aaO., 95; F. Mussner, aaO., 176, Anm. 42; J. Becker, aaO., 30; u. a.

[247] Mit H. W. Beyer, Art. διακονέω κτλ, ThWNT II, 81–93, hier 88; Bauer/Aland, Art. διάκονος, 369; F. Sieffert, aaO., 148: »einer, durch den die Sünde Dienstleistung empfängt, befördert wird«; H. Schlier, aaO., 96, Anm. 2.

[248] Bauer/Aland, aaO.

περιτομῆς in Röm 15,8 – metonymisch zu verstehen, so daß Christus damit als διάκονος *ἁμαρτωλῶν*, als Diener der bzw. für die Sünder, bezeichnet würde[249] – eine Aussage, die Paulus grundsätzlich bejaht hätte. Auszuscheiden ist auch die von R. Bultmann vertretene abschwächende Wiedergabe: »[...] dann steht er im Dienste derer, die (immer noch, wie bisher) in ihren Sünden stecken; er hat sie nicht von der Sünde befreit«[250]. Der Begriff »Diener der Sünde«(!) läßt doch wohl eher positiv an die Förderung der Sünde und nicht nur negativ an das Unterbleiben der Befreiung von ihr denken[251].

Eine andere Form relativierender Deutung findet sich bei M. Luther[252], der letztlich die Wendung διάκονος *νόμου*, i.e. legis minister, voraussetzt[253], indem er in Anlehnung an 2 Kor 3,7ff. von zwei Ämtern, dem des Gesetzes und dem der Gnade, spricht und das Amt des Gesetzes als den Dienst des Zornes, des Todes und der Verdammnis – und insofern als den Dienst der Sünde bestimmt[254]. Von der διακονία τοῦ θανάτου (2 Kor 3,7) resp. τῆς κατακρίσεως (2 Kor 3,9) ist jedoch in Gal 2,17 mit Sicherheit nicht die Rede.

Schließlich ist auch noch die von H. W. Beyer erwogenene Interpretation als ›Diener der Sünde‹ im schärferen Sinne abzuweisen[255]. Dabei wird der Einwand von Gal 2,20 her verstanden, wo davon die Rede ist, daß Christus selbst im Gläubigen lebt und handelt. »Wird ein solcher Mensch als Sünder erfunden, dann gilt das für den in ihm lebenden Herrn selbst, der damit als der Sünde versklavt erscheint.«[256] Ein solcher Gedanke wäre aber als ein V. 20 vorausgehender Vorwurf der Gegner schwer denkbar und würde auch – entsprechend Röm 6,16.17.20 – eher den Ausdruck *δοῦλος* ἁμαρτίας nahelegen.

Eine befriedigende Lösung der crux interpretum von Gal 2,17b ist offensichtlich nur dann zu finden, wenn sich klären läßt, inwiefern und in welcher Hinsicht Christus als einer beschrieben werden könnte, der der Sünde Vorschub leistet und sie fördert. Der Vorschlag von W. Schmithals scheitert dabei schon an der Festlegung auf den irrealen Sinn von V. 17a. W. Schmithals möchte »den Versuch *selbst*, durch Christus gerecht zu werden, als die in V. 17 gemeinte Sünde [verstehen]«[257]. Christus wäre somit ein Sündendiener, weil »der Weg der Gerechtigkeit durch Glauben Sünde ist«[258] – eine Voraussetzung, die selbstverständlich kein judenchristlicher Gegner real vertreten könnte.

---

249 So Th. Zahn, aaO., 129.
250 R. Bultmann, aaO., 395f.
251 Zur Kritik an R. Bultmann s. auch H. Schlier, aaO., 96, Anm. 2; G. Klein, aaO., 187.
252 S. M. Luther, WA 40, I, 247–260.
253 S. aaO., 249.
254 Vgl. aaO., 256–260.
255 S. H. W. Beyer, aaO., 89, als alternative Interpretation.
256 Ebd.
257 W. Schmithals, Paulus und Jakobus, 62 (Hervorhebung im Original).
258 Ebd.

Naheliegender wäre dann schon der Vorwurf, daß Christus nach der paulinischen Verkündigung die Sünde fördere, »weil er die Juden den Heiden gleichstellt«[259], »fromme und gesetzestreue Juden ebenso als Sünder erklärt wie die Heiden«[260] und »sie allesamt in die gleiche Sündenverdammnis [bringt] wie die Heiden«[261]. Christus würde danach der Sünde Vorschub leisten, indem er die Zahl der Sünder mehrt: »If law-abiding Jews had now to be reckoned as ›sinners‹, just like those who lived without the law, then the number of sinners in the world was substantially increased«[262].

Man kann die Gegner auch an das Rechtfertigungsgeschehen selbst anknüpfen lassen: »[...] ist dann nicht Chr[istus], bei dem offenbare Sünder mit Verzicht auf Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken Rechtfertigung suchen können, ein Beförderer der Sünde?«[263] Die von Paulus vertretene Rechtfertigung allein aus Glauben stellt demgemäß Christus in den Dienst der Sünde, »weil ja bei solcher Rechtfertigung Sünder gerechtgemacht werden«[264]. »Der Einwand enthält also«, so H. Schlier, »der Substanz nach den in der synoptischen Überlieferung Jesus von seiten der Pharisäer gemachten Vorwurf, daß er sich der Sünder annehme und auf diese Weise das Gesetz entmächtige.«[265]

Wenn auch letzte Klarheit bei der Einordnung des gegnerischen Einwandes nicht zu erreichen ist, so spricht doch einiges gegen den Bezug auf das Rechtfertigungsgeschehen selbst – sei es hinsichtlich der Aussage über die Sünde der Juden oder hinsichtlich der Rechtfertigung der Heiden. Zunächst fällt auf, daß Paulus bei seiner doppelten Begründung des μὴ γένοιτο – negativ in V. 18 und positiv in V. 19f. – nicht über das Rechtfertigungsgeschehen oder gar über das vorchristliche Sündersein reflektiert, sondern eindeutig von den *Folgen* der Rechtfertigung (V. 19f.) bzw. von der Konsequenz einer fatalen christlichen Fehlentscheidung (V. 18) handelt. Hinzu kommt, daß auch die anderen uns überlieferten Unterstellungen judaistischer Gegner in Röm 3,8 (ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά), 6,1 (ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ) und 6,15 (ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν) das Verhältnis der durch die paulinische Predigt geprägten Gläubigen zur Sünde problematisieren – und nicht deren vorchristliches Sein.

In Hinsicht auf Gal 2,17 hatten wir schon festgestellt, daß nur die Frage der Apodosis (V. 17b) als von Paulus aufgenommener Vorwurf der Gegner zu

---

259 J. Becker, aaO., 30.

260 L. Albrecht, aaO., 499, Anm. 14.

261 U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 93.

262 F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Exeter 1982, 141.

263 F. Sieffert, aaO., 150.

264 H. Schlier, aaO., 95.

265 AaO., 96; s. Mk 2,15–17 par; Luk 15,2b: οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς (vgl. Luk 19,7).

gelten hat, nicht aber die Protasis in V. 17a[266] – und das unabhängig davon, ob wir darin einen realen oder einen rhetorisch konstruierten Einspruch zu sehen haben. Jedenfalls handelt es sich in V. 17b, wie sich aus den Parallelen ergibt, um einen generellen und typischen judenchristlichen Vorwurf, der nicht nur in die antiochenische Situation paßt und der auch nicht erst speziell und spontan im Anschluß an die Protasis in V. 17a gebildet worden sein wird.

Da wir bereits erkannten, daß Paulus mit den Worten von 2,15–21 »mehr seine jetzigen Gegner in Galatien als jene in Antiochien anvisiert«[267], empfiehlt sich auch die eingeschränkte Deutung der Sünde auf die antiochenische Tischgemeinschaft des Petrus und der anderen Judenchristen mit den Heidenchristen nicht[268]. Man sollte dann jedenfalls allgemeiner formulieren, daß die Predigt des Paulus »zu einem gesetzeswidrigen Leben« aufzufordern scheint[269], daß »Christus Juden, die ihm nachfolgen wollen, zum Anlaß wird, sich von den Bestimmungen des Gesetzes freizumachen«[270], oder daß Judenchristen zugegebenermaßen infolge ihres Christusglaubens wie die Heiden Übertreter des Gesetzes werden[271].

Wahrscheinlich ist aber der Vorwurf, daß die paulinische Predigt von der Gnade in Christus die Sünde fördere, nicht auf einen relativen Sündenbegriff zu reduzieren, sondern absolut, d.h. im theologischen Vollsinn, zu deuten. Weder Paulus noch seine Gegner verstehen in Röm 3,8; 6,1.15 und Gal 2,17

---

266 Vgl. dagegen H. FELD, »Christus Diener der Sünde«. Zum Ausgang des Streites zwischen Petrus und Paulus, in: ThQ 153 (1973), 119–131, der davon ausgeht, »daß wir in 2,15 und 2,17 Zitate der Gegner des Paulus, mit großer Wahrscheinlichkeit die Einwände des Petrus selbst vor uns haben«, aaO., 121. Jedoch gehört der gesamte Abschnitt 2,15–21 formal zur in 2,14 mit εἶπον eingeleiteten Rede des Paulus; bei wörtlichen Zitaten aus der antiochenischen Auseinandersetzung würde man sprachliche Signale für den Wechsel der Redenden erwarten. So erklären sich die Verse 15 und 17 wesentlich einfacher aus der dialogisch strukturierten Argumentationsweise des Paulus. Kritisch auch F. MUSSNER, aaO., 187, Anm. 90.

267 Mit F. MUSSNER, aaO., 176, Anm. 45, der aber dann doch bei seiner Interpretation die Aussagen der Verse 17 und 18 auf die antiochenische Situation bezieht.

268 Gegen H. LIETZMANN, aaO., 16: »Wenn wir Judenchristen [...] das Zeremonialgesetz übertreten und auf solche Irrwege geraten wie Petrus«; F. MUSSNER, aaO., 176; G. EBELING, aaO., 180: »Wenn sie mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft halten, müssen sie sich sagen lassen: Auch sie seien ja nichts anderes als Heiden.« Von Christus würde entsprechend gelten: »Er verhelfe gar nicht zur Gerechtigkeit, sondern befördere in krasser Weise die Sünde. Er mache aus Juden Heiden« (ebd.).

269 So F. MUSSNER, aaO., 176, Anm. 41.

270 H. W. BEYER, Art. διακονέω κτλ, ThWNT II, 81–93, hier 89; vgl. DERS./P. ALTHAUS, Der Brief an die Galater, 20.

271 Gemäß E. D. BURTON, aaO., 125: »That they had become sinners by seeking to be justified in Christ, Paul would admit in the sense that they had become violators of law, but deny what the judaisers would affirm, that this was equivalent to saying that they had become actual sinners, wrongdoers, violators of God's will.« Diese Interpretation würde voraussetzen, daß der Übertreter des Gesetzes (s. auch V. 18) nicht zugleich Sünder im Vollsinn wäre – was weder nach dem Galater- noch nach dem Römerbrief von Paulus vertreten wird. Vgl. auch aaO., 127.129f.

Sünde einschränkend als Übertretung des Zeremonialgesetzes oder gar, wie E. D. Burton[272], im Gegensatz zur Übertretung des Willen Gottes. Nach Gal 3,19.22ff.; Röm 2,12–3,20; 4,15; 5,13 ist es für Paulus ja gerade die Sinai-Tora, die den Menschen objektiv seiner absoluten Schuld Gott gegenüber, seines ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι überführt. Wie in Röm 6,1.15 scheint der Einwand der Gegner in Gal 2,17b doch dahin zu gehen, daß das von Paulus verkündete Evangelium vom Tun des Gotteswillens abhalte, zum Bleiben in der Sünde verleite (ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ, vgl. Röm 6,1) und somit – wie J. Calvin formuliert – der Sünde Tür und Tor öffnet (peccato aperiat ianuam)[273].

Indem Paulus diese judaistischen Verdächtigungen im Zusammenhang seiner Feststellung der allgemeinen und absoluten Sündhaftigkeit – nicht nur der Heiden, sondern gerade auch der ›Juden von Geburt‹ – anführt, hebt er schon im Vordersatz heraus, wo die Sünde wirklich zu suchen und festzumachen ist: nämlich beim Menschen und nicht bei Christus, unter dem Gesetz und gerade nicht unter der Gnade bzw. im Glauben an Christus[274]; oder um es mit den Worten J. Calvins zu sagen: »Nicht *gebracht* hat Christus die Sünde, sondern *offenbart*, nicht die Gerechtigkeit [scil. des Gesetzes] hat er fortgenommen, sondern eine falsche Maske den Juden vom Gesicht gerissen«[275]. Die Absurdität der blasphemischen Folgerung ergibt sich für Paulus also bereits aus den Ausführungen der Verse 15–17a; und die eingehende Begründung der leidenschaftlichen Ablehnung in den Versen 18 und 19–21 schließt sich bei diesem Verständnis von V. 17b stringent und nahtlos an[276]: »Wenn demnach *auch wir selbst* bei unserem Streben (bzw. indem wir begehrten), in Christus gerechtfertigt zu werden, als Sünder erfunden wurden, ist dann etwa Christus ein Diener der Sünde (d. h.: wird dann etwa durch Christus, wie wir ihn verkündigen, die Sünde gefördert und der Sünde Tür und Tor geöffnet, wie einige uns vorhalten)? Ganz und gar nicht!«

---

272 S. E. D. Burton, aaO., 126; vgl. die vorausgehende Anm.

273 J. Calvin, Ad Galatas, 557.

274 Vgl. U. Wilckens, aaO., 93: »Wer es bedauern würde, daß es ἐν Χριστῷ nur gerechtfertigte *Sünder* gibt, der kann dies unmöglich etwa Christus anlasten [...]. Christus hat die Sünder ja doch aus ihrer Sünde *befreit*, in der sie das Gesetz festhielt« (Hervorhebung im Original).

275 J. Calvin, aaO., 557: Ergone venit Christus, ut iustitiam Legis nobis eripiat? ut faciat ex sanctis pollutos? ut nos peccato et reatui subiiciat? Negat Paulus ita esse [...]. neque enim afferebat Christus peccatum, sed revelabat: neque auferebat iustitiam, sed falsam larvam detrahebat Iudaeis.

276 Von »Geschraubtheit« der Argumentation zu sprechen – wie es W. Schmithals, Paulus und Jakobus, 63, tut – besteht kein Anlaß.

4. Gal 2,18

Mit V. 18 bietet Paulus zunächst ein argumentum e contrario[277], indem er bewußtmacht, wo – und wo allein[278] – wirklich die Sünde gefördert wird und der Mensch wieder als παραβάτης erscheint. V. 18 ist die negative Begründung der Zurückweisung, der dann in V. 19–21 die positive folgt. V. 18 bezieht sich also wie V. 19–21 auf das μὴ γένοιτο von V. 17 und stellt keinesfalls eine Parenthese dar[279]. Vielmehr gibt Paulus mit seiner Schlußfolgerung den Vorwurf schlagfertig direkt an die Gegner zurück[280]: »Nicht etwa durch uns resp. durch unsere Verkündigung, sondern durch euch und euer Verhalten wird die Sünde gefördert.« Wie dann auch in V. 21b handelt es sich bei dem Konditionalsatz in V. 18 um einen indefiniten Fall, d. h., in der Beweisführung wird die Voraussetzung – ohne Klärung des Verhältnisses zur Wirklichkeit – als reine Annahme formuliert, wobei die Schlußfolgerung als unausweichlich und zwingend notwendig hervortritt[281].

Formal gesehen ist zwischen V. 17 und V. 18 eine deutliche Zäsur zu erkennen, da Paulus von der 1. Pers. Pl. in die 1. Pers. Sg. wechselt; entsprechend war zu Beginn seiner grundlegenden Argumentation in V. 15 der Übergang von der unmittelbaren Anrede an Petrus (2. Pers. Sg. σύ V. 14b) zu der Paulus, Petrus und alle anderen Judenchristen zusammenfassenden Aussage in der 1. Pers. Pl. (ἡμεῖς) in V. 15–17 zu beobachten. Zu diesem Wechsel meint H. Schlier: »Das hat bei ihm auch hier keinen besonderen Grund, sondern ist ein Stilmittel. Gerade dann aber ist das ›Ich‹ nicht das des persönlich von sich redenden Paulus, sondern das generelle und typische, dem sich das ›wir‹ in V. 17 ja auch schon annäherte.«[282] Dagegen ist aber nachdrücklich festzuhalten: Sowenig es

---

[277] Mit E. D. BURTON, aaO., 130; u. a.

[278] Entsprechend ist im Deutschen ein adversatives Adverb zu ergänzen: »Denn nur wenn ich ...« Vgl. auch H. LIETZMANN, aaO., 14.

[279] Gegen H. LIETZMANN, aaO., 17; R. BULTMANN, Zur Auslegung von Gal 2,15–18, aaO., 397, der V. 18 aufgrund seiner irrealen Interpretation von V. 17a auf εὑρέθημεν ... ἁμαρτωλοί rückbezieht; W. SCHMITHALS, Paulus und Jakobus, 62; abgeschwächt formuliert bei H. SCHLIER, aaO., 96.

[280] Vgl. W. MUNDLE, aaO., 173. Daß es sich bei V. 18 nicht etwa um die Fortsetzung des gegnerischen Vorwurfs, sondern um die Abweisung des Paulus handelt (mit TH. ZAHN, aaO., 130), ist heute unbestritten.

[281] Vom »Realis« sollte man nur in den Fällen sprechen, in denen der Bedingungssatz wesentlich kausalen Sinn hat. Vgl. zum Ganzen E. SCHWYZER/A. DEBRUNNER, Griech. Grammatik Bd. II, 684; E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, Griech. Grammatik zum NT, § 281; BDR § 371, Anm. 1; G. STEYER, Satzlehre des ntl. Griechisch, 3. Aufl., Gütersloh 1979, 44N. Da dies grundsätzlich auch für die Sprache des NT zutrifft (s. M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 304–306; E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, aaO., § 281a; gegen die Einschränkung bei BDR § 371), kann die Interpretation von V. 18 sowenig wie die von V. 21 von einer vorliegenden oder behaupteten Wirklichkeit der in V. 18a formulierten Voraussetzung abhängig gemacht werden.

[282] H. SCHLIER, aaO., 96f. u. Anm. 4; vgl. auch A. OEPKE, aaO., 93; W. G. KÜMMEL,

sich bei den Versen 15–17 um einen Pluralis sociativus oder um einen verallgemeinernden Plural handelt, sondern um einen echten, Paulus und die *Juden*christen zusammenschließenden, sosehr wird – jedenfalls in den Versen 19–21 – die kontrastierend hervorgehobene 1. Pers. Sg. nicht nur als bedeutungsloses rhetorisches Stilmittel, sondern zur Bezeichnung des Paulus persönlich, d.h. als »wirkliche 1. Pers.«[283] verwendet.

Der Wechsel erweist sich in doppelter Hinsicht als bedeutsam und sachlich-theologisch geboten[284]: Erstens decken sich die in den beiden Abschnitten bezeichneten Personenkreise nicht. Mit dem ἡμεῖς in V. 15–17 sind ausschließlich die Judenchristen inklusive Paulus und Petrus gemeint, die Heidenchristen bzw. die Heiden überhaupt sind hingegen kontrastierend ausgeschlossen. Bei den Aussagen in V. 18–21 sind die Heidenchristen nach Auffassung des Paulus jedoch zutiefst mitbetroffen – und zwar sowohl in der antiochenischen wie vor allem in der galatischen Situation. Denn es geht dem Apostel bei seinem Ringen ja gerade um Unheil (V. 18) oder Heil (V. 19–21a) seiner heidenchristlichen Gemeinden – darum, ob sie gemäß V. 18 durch ihre Hinwendung zur Rechtfertigung auf der Grundlage der Toraobservanz von Christus geschieden werden und aus der Gnade fallen (5,4; 2,21a) oder ob sie entsprechend dem in V. 19–21 Gesagten wie Paulus im Einklang mit dem Geist leben (5,25) und in der Freiheit feststehen, zu der Christus sie befreit hat (5,1).

Zweitens erweist sich der Wechsel von der 1. Pers. Pl. zur 1. Pers. Sg. ab V. 18 auch deshalb als notwendig, weil Paulus mit den folgenden Darlegungen den Konsens verläßt, den er mit dem alle Judenchristen zusammenschließenden ἡμεῖς der concessio von V. 15 und den die Konsequenz ihres gemeinsamen Christusglaubens entfaltenden eindringlichen Worten von V. 16 prinzipiell vorausgesetzt hat. Von V. 18 an argumentiert Paulus hingegen kontrovers, indem er deutlich macht, daß es für ihn im Verhältnis zu der in Christus offenbarten Gnade Gottes nur *eine* Alternative gibt: entweder das Verhalten von V. 18, das der Annullierung (ἀθετεῖν) der Gnade Gottes gleichkommt (2,21a; vgl. 5,4), oder das Leben im Glauben an den »für uns« dahingegebenen Christus, das per se ein Leben in Freiheit vom Gesetz und für Gott ist (2,19f.).

Während Paulus in V. 15–17 entgegenkommend und verbindlich argumentiert, grenzt er mit der Replik von V. 18 und der betont kontrastierenden Darlegung (ἐγὼ γάρ) in V. 19–21 den Standpunkt der Opponenten bewußt aus und zielt damit auf die Gewinnung der verunsicherten und schwankenden Hörer für seine eigene Position. Da Paulus die in V. 18–21 ausgesprochene

›Individualgeschichte‹, 167; H. D. Betz, aaO., 121, Anm. 74; dagegen kritisch G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 195.

283 Mit BDR § 281, Anm. 2.

284 So grundsätzlich auch G. Klein, aaO., 195f., der aber als Grund zu Unrecht den Wechsel von der »kollektive[n] Perspektive des Rechtfertigungsgeschehen[s]« in V. 15–17 zu einem Sachzusammenhang, in dem die Betroffenen »nur noch als Vereinzelte zu sehen sind«, annimmt.

Überzeugung, die für ihn die zwangsläufige Konsequenz der Erkenntnis von V. 16 ist, bei den judaisierenden Judenchristen, die »nicht nach der Wahrheit des Evangeliums wandeln« (2,14), verraten sieht, kann er hier – im Kontrast zu dem ›Du‹ in V. 14 und zu dem ›Wir‹ in V. 15–17 – nur in der persönlichen 1. Pers. Sg. sprechen. Daß sich mit diesem persönlichen ›Ich‹ jeder Christ identifizieren soll und kann, sofern er die Gnade nicht verwirft, ist theologisch wie rhetorisch gesehen vom Duktus her eindeutig[285].

Nun scheint die unpersönliche und überindividuelle Deutung des ›Ich‹ bei H. Schlier[286], A. Oepke u. a. dadurch gestützt zu werden, daß die Voraussetzung von V. 18 allenfalls rein hypothetisch, keinesfalls aber als reale Möglichkeit auf Paulus bezogen werden kann. Das hat F. Sieffert, F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf[287], E. D. Burton[288] u. a.[289] dazu bewogen, das ›Ich‹ in V. 18 und V. 19–21 verschieden zu bestimmen. Dagegen aber wendet G. Klein doch wohl zu Recht ein, daß der Versuch, »nebeneinander in V. 18 das Ich des Petrus, in V. 19ff. das des Paulus auszumachen, daran [scheitert], daß ein solcher Subjektwechsel unterhalb der gleichbleibenden Form durch nichts angedeutet ist«[290]. So empfiehlt es sich, bei *beiden* Argumentationsschritten, V. 18 und V. 19–21, einen einheitlichen Gebrauch vorauszusetzen. Da nun aber die 1. Pers. Sg. sowohl in V. 19f. als auch in V. 21a (οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ) auf Paulus selbst zu beziehen ist, spricht alles dafür, auch V. 18 als persönliche Aussage des Apostels zu verstehen[291].

Daß bei einer indefiniten Konditionalperiode das Verhältnis der Protasis zur Wirklichkeit prinzipiell offenbleibt und die ganze Betonung auf der Zwangsläufigkeit des Schlusses liegt, haben wir bereits herausgestellt. Somit geht es in V. 18 gar nicht um das Problem, ob die beschriebene Voraussetzung auf Paulus

---

285 Wenn H. Schlier, aaO., 96f., Anm. 4, gegen die persönliche Deutung kritisch die Aussage von F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch, bis zur 13. Aufl., Göttingen 1970, § 281, anführt, daß Paulus so in der wirklichen 1. Pers. Sg. rede, »daß das Gesagte allgemein von allen richtigen[!] Christen gelten soll«, so übersieht er m. E., daß für Paulus in der Tat der Glaube selbst auf dem Spiel steht. Vgl. aber die Korrektur BDR § 281, Anm. 2: »daß das Gesagte allgemein von allen Christen gelten soll«.

286 H. Schlier, aaO., 96, Anm. 4, verweist zum Vergleich auf Röm 3,7; 7,1ff.14ff.; 1 Kor 6,12.15; 10,29f.; 13,1ff.; 14,11.14.15, wozu zu bemerken wäre, daß jedenfalls in 1 Kor 14 der unmittelbar folgende Kontext (V. 18f.) persönlich zu verstehen ist. Vgl. zum uneigentlichen Gebrauch der 1. Pers. bei Paulus vor allem W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, in: Ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im NT, München 1974, 121ff.

287 S. BDR § 281, Anm. 2.

288 S. E. D. Burton, aaO., 130.132.

289 Vgl. A. Suhl, Die Galater und der Geist, 283f.; W. G. Kümmel, aaO., 123, Anm. 1, erscheint der uneigentliche Gebrauch der 1. Pers. »für Gal 2,19 immerhin denkbar, wenn auch nicht wahrscheinlich. [. . .] 2,20 kann aber nur eine persönliche Aussage sein.«

290 G. Klein, aaO., 195. Für ihn spricht allerdings der Gebrauch der 1. Pers. Sg. schon in V. 18 gegen eine Beziehung auf Paulus.

291 Vgl. Th. Zahn, aaO., 130f., der sich nachdrücklich gegen eine Beziehung von V. 18 auf das Verhalten des Petrus in Antiochien ausspricht.

real zutreffen könnte, sondern allein um die Klärung der Frage, unter welcher Bedingung wirklich von παράβασις und somit von der Förderung der Sünde durch die Verkündigung und das Verhalten des Paulus geredet werden könnte – und müßte. Da der in V. 17b aufgenommene Vorwurf der Gegner zweifellos auf Paulus selbst und seine Verkündigung abzielt, ist es durchaus plausibel, daß der Apostel die Replik ebenfalls in der persönlichen 1. Pers. Sg. formuliert: »Ist dann etwa Christus ein Diener der Sünde? Ganz und gar nicht! Denn nur wenn ich das, was ich niedergerissen habe, wieder aufbaue, erweise ich mich als Übertreter.«

Abgelehnt ist damit die verbreitete einschränkende Deutung der Rede in der 1. Pers. Sg. auf das Verhalten des Petrus in der antiochenischen Situation[292]. So erklärt F. Sieffert: »Die erste Person hüllt das, was sich bei Petr[us] in concreto ereignet hatte, in die mildere Form eines allgemeinen Satzes«[293]. Entsprechend schreibt E. D. Burton: »Paul instead of saying either ›thou‹ or ›we‹, tactfully applies the statement to himself«[294]. A. Oepke schließlich deutet den Wechsel von V. 17 zu V. 18 so: »Mit feinem Takt redet Paulus ihn [Petrus] nicht direkt an, sondern spricht schonend in der 1. Person«[295]. Unabhängig von der Frage der Zuordnung von V. 18 ist es allerdings sehr fraglich, ob dem Apostel in der antiochenischen oder galatischen Auseinandersetzung tatsächlich noch am taktvollen, milden und schonenden Umgangston denen gegenüber gelegen hat, die die Gemeinde in ihren Grundfesten zu erschüttern drohten. Dem widersprechen schon das Faktum seiner schroffen öffentlichen Zurechtweisung des Petrus in V. 14 und die zahlreichen scharfen (3,1; 4,17; 5,8.10; 6,12f.) bis sarkastischen (5,12) Aussagen über die judaisierenden Opponenten in Galatien. Somit hätte Paulus im Falle des Bezuges auf das einmalige Verhalten des Petrus in Antiochien ohne weiteres die direkte Anrede des Petrus von V. 14 mit V. 18 wieder aufnehmen können[296].

Es genügt m. E. auch noch nicht, wie F. Mußner festzustellen: »Das Ich des V. 18 visiert noch einmal Petrus an, das betonte ἐγώ des V. 19 dagegen Paulus; beide aber sind dabei exemplarische Repräsentanten oder Typen eines bestimmten Tuns bzw. Erleidens und insofern überindividuell zu begreifen«[297], oder mit J. Becker einzuschränken: »Petrus ist nur geschichtliches Demonstrationsobjekt.«[298] Vielmehr ist wie schon seit V. 15 auch bei V. 18–21 davon

---

292 S. z. B. H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 20; A. Oepke, aaO., 93; F. Mussner, aaO., 178; G. Ebeling, aaO., 178; D. Lührmann, aaO., 45; U. Borse, aaO., 115.

293 F. Sieffert, aaO., 153.

294 E. D. Burton, aaO., 130.

295 A. Oepke, aaO., 93.

296 Vgl. Th. Zahn, aaO., 131: »um so verstanden zu werden, [hätte Paulus] schreiben müssen: nicht *ich* mache Christus zu einem Sündendiener, sondern *du* stellst dich selbst als einen Übertreter dar« (Hervorhebung im Original).

297 F. Mussner, aaO., 178.

298 J. Becker, aaO., 30.

auszugehen, daß Paulus den Bericht seiner Rede an Petrus durchgängig im Hinblick auf die galatische Situation konzipiert. Den Sachverhalt von V. 18 sieht Paulus nicht nur durch das konkrete einmalige Verhalten des Petrus in Antiochien gegeben, sondern grundsätzlich bei allen judaisierenden Judenchristen – ob in Jerusalem (2,4f.12), Antiochien (2,11–13) oder Galatien[299]. Freilich hat Paulus nach 2,14 auch das furchtsame und nachgiebige Verhalten des Petrus (2,11–13) in dieser letzten Konsequenz als unverantwortliches Abweichen von der Wahrheit des Evangeliums gewertet und entsprechend unnachsichtig geahndet[300].

In der exegetischen Diskussion unumstritten ist das Verständnis der metaphorischen Redeweise von καταλύειν, dem Abbrechen, Niederreißen, Zerstören[301], und von πάλιν οἰκοδομεῖν, dem Wiederaufbauen, Wiedererrichten[302]. Es handelt sich dabei um ein Bildwort, das sich auch sonst findet[303]. Während Paulus οἰκοδομεῖν in der Regel im theologisch positiv gefüllten Sinn verwendet[304], gebraucht er es hier als Opposition zu καταλύειν untypischerweise mit negativer Konnotation. Sinngemäß bedeutet es an unserer Stelle »für gültig halten bzw. erklären, bejahen« im Gegensatz zu »für ungültig halten bzw. erklären, verneinen«[305].

Kontrovers wird die Diskussion allerdings bei der inhaltlichen Bestimmung des Objekts von V. 18a. Was genau bezeichnet Paulus mit dem Relativpronomen ἅ und dem ihm korrespondierenden nachdrücklich gesetzen Demonstrativpronomen ταῦτα? Bei engem Rückbezug von V. 18 auf die in V. 11–14 beschriebene Situation könnte man bei dem, was von einem Judenchristen »eingerissen« und dann »wieder aufgebaut« wird, an die »durch das Gesetz

---

299 S. die oben zitierten Aussagen über die Gegner in Galatien.

300 Gegen Th. Zahn, aaO., 131, der davon ausgeht, »daß man das vorübergehende Schwanken des P[e]t[rus] billigerweise nicht wohl ein Wiederaufbauen des vorher von ihm niedergerissenen Gebäudes nennen konnte«.

301 S. Bauer/Aland, Art. καταλύω, 841f.; F. Büchsel, Art. λύω κτλ, ThWNT IV, Stuttgart 1942, 337–359, hier 339.

302 S. O. Michel, Art. οἶκος κτλ, ThWNT V, Stuttgart 1954, 122–161, hier 142–145; Ph. Vielhauer, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus, Karlsruhe 1940, 89.

303 Vgl. die bekannten rabb. Belege bBer 63a; bNed 40a (mit dem Gegensatzpaar סָתַר und בָּנָה); s. Bill. III, 537f.; O. Michel, aaO., 145.

304 S. dazu O. Michel, aaO., 142–145; Ph. Vielhauer, aaO., 89. Vgl. aber auch die ironische, verfremdende Verwendung des Begriffs in 1 Kor 8,10; s. dazu H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus, 246.

305 Eine unmittelbare traditionsgeschichtliche Abhängigkeit der Formulierung in Gal 2,18 vom in Mk 14,58 par und 15,29 par (vgl. Mk 13,2; Joh 2,19) überlieferten und nach Acta 6,14 von Stephanus (Stephanuskreis!) aufgenommenen Tempellogion läßt sich m. E. nicht sicher erweisen. S. dagegen P. Stuhlmacher, Das Gesetz als Thema biblischer Theologie, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 136–165, hier 158, Anm. 35; zurückhaltender F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, 53, Anm. 76; vgl. Th. Zahn, aaO., 130, Anm. 66.

gebotene Scheidung zwischen Juden und Heiden«[306] oder – um im Bild zu bleiben – an »die gesetzliche Schranke zwischen Juden – und Heidenchristen«[307] denken, an das »Gesetz als Scheidewand, die nach jüdischer Auffassung Juden und Heiden voneinander trennt. Petrus hat diese Scheidewand ›eingerissen‹ [...], als er Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen pflegte, jetzt [...] geht er daran, sie ›wieder aufzubauen‹«[308]. Dagegen spricht aber nicht nur, daß diese Bestimmung dem Duktus des gesamten Abschnittes V. 15–21 nicht ganz gerecht wird, sondern vor allem, daß die Bezeichnung des Gesetzes als Scheidewand eindeutig von Eph 2,14f. her eingetragen ist. Der Verfasser des Epheserbriefs hebt ausdrücklich hervor, daß Christus die trennende Zwischenwand niedergerissen hat (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας), indem er das Gesetz der aus Verordnungen bestehenden Gebote zerstörte (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας) – eine Aussage, die sich in den Homologumena des Paulus in ihren beiden Teilen so nicht findet.

Auszuschließen ist auch das Verständnis M. Luthers und J. Calvins, die die Sünde, das peccatum, als das Objekt von V. 18a angeben. So läßt M. Luther Paulus in V. 18 sagen, er habe durchs Evangelium die Sünde, die Traurigkeit, den Zorn und den Tod zerstört: Destruxi autem per Evangelium peccatum, tristitiam, iram et mortem[309]. Insofern der durch das Evangelium im Glauben von der Sünde Befreite auch von dem Fluch des Gesetzes frei ist, kann nach M. Luther auch von der Zerstörung des Gesetzes durch die Predigt des Evangeliums gesprochen werden: Sic per praedicationem Evangelii destruxi legem[310]. Entsprechend läßt J. Calvin Paulus mit den Worten εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα hervorheben, daß er den Glauben an Christus immer so verkündigt habe, daß die Zerstörung und Aufhebung der Sünde damit verbunden gewesen sei: Quandoquidem sic praedicaverat fidem Christi, ut peccati ruinam et abolitionem coniungeret[311]. Paulus habe durch seine Predigt des Evangeliums die wahre Gerechtigkeit wiederhergestellt, damit die Sünde niedergerissen, d.h. vernichtet würde: [...] se in Evangelio praedicando veram iustitiam restituisse, ut peccatum destrueretur[312]. Sosehr diese Ausführungen der Reformatoren systematisch-theologisch der paulinischen Verkündigung zutiefst entsprechen, sowenig geben sie doch exegetisch den ursprünglichen Sinn von V. 18 wieder. Das Gegenargument des Paulus zu dem Vorwurf von V. 17b kann ja doch nicht sein, daß die ›vernichtete‹ *Sünde* ihn bei ihrer ›Wiederaufrichtung‹ als Übertreter erweisen würde.

Alternativ zu der Bestimmung als Scheidewand oder Sünde könnte man

306 So O. Michel, aaO., 145.
307 J. Becker, aaO., 30.
308 F. Mussner, aaO., 178; vgl. O. Michel, aaO.
309 M. Luther, WA 40, I, 262.
310 Ebd.
311 J. Calvin, Ad Galatas, 557.
312 J. Calvin, ebd.

beim Objekt von V. 18 auch mit F. Mußner an »die Vorstellung von bestimmten Verboten des Gesetzes wie die rituellen Speiseregeln« denken[313]. Entsprechend folgert auch H. Räisänen: »The context shows that the reference is (at least primarily) to the food regulations which Paul as well as Peter had once given up«[314]. Während hier wertneutral von »important parts of the law«[315] gesprochen wird, führt E. D. Burton bei seiner Bestimmung: »statutes of the law which Paul had by his conduct declared to be invalid«[316] wieder den wertenden Gegensatz zwischen den »statutes of the law« und »its real intent« ein[317]. Einen entsprechenden Unterschied will er bei den beiden verschiedenen Begriffen für »Sünder« in V. 17 und V. 18 erkennen: »παραβάτης for the technical violator of the statute, and ἁμαρτωλός for the real sinner«[318]. Allerdings findet sich dieser Gegensatz von Satzungen des Gesetzes und wahrem Gotteswillen bzw. eigentlicher Intention des Gesetzes bei Paulus gerade nicht – wie überhaupt die Aufteilung des Gesetzes in rituelle Satzungen, die vom Christen aufzugeben sind, und ethische Gebote der Tora, die für den Christen per se verbindlich bleiben, an den Ausführungen des Apostels keinen Anhalt haben. Wie auch der folgende Kontext zeigt, ist das Verhältnis des Christen zum Gesetz nach Paulus einheitlich und klar zu bestimmen[319].

Von den meisten Exegeten wird die auf den ersten Blick naheliegende Interpretation vertreten, daß Paulus mit ἃ κατέλυσα die »Auflösung«, die »Aufhebung« des *Gesetzes* als Ganzen[320], des »Gesetzesgebäudes«[321] bzw. der »Gültigkeit des Gesetzes«[322] bezeichnet. Im einzelnen kann diese grundsätzliche Zuordnung dann im Sinne der oben beschriebenen Deutungen als Ritualgesetz oder als Scheidewand zwischen Juden und Heiden ausgeführt werden. Wie sich nun aber bei genauerem Hinsehen zeigt, geht Paulus gerade *nicht* davon aus, daß er das »Gesetz« durch den Glauben aufgelöst und aufgehoben hat. Ist nicht im Gegenteil genau dies die ihn empfindlich treffende Unterstellung der judaistischen Gegner, die er in Röm 3,31 zitiert (νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;), um sie anschließend – nach gleicher, entschiedener

[313] F. Mussner, aaO., 178; vgl. U. Borse, aaO., 116.
[314] H. Räisänen, Paul and the Law, 47.
[315] H. Räisänen, aaO., 70.
[316] E. D. Burton, aaO., 130.
[317] AaO., 130.131.
[318] AaO., 131.
[319] S. gegen diese schon von Hieronymus vertretene einschränkende Deutung auf das Zeremonialgesetz ausführlich auch G. Ebeling, aaO., 184f.
[320] S. u.a. H. Lietzmann, aaO., 16; A. Oepke, aaO., 93; H. Schlier, aaO., 97; R. Bultmann, Zur Auslegung von Gal 2,15–18, 397f.; O. Michel, aaO., 145; U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 93; W. Schmithals, Paulus und Jakobus, 62; F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, 53 u. Anm. 76; H. D. Betz, aaO., 121; A. Suhl, aaO., 283. Zur Kritik daran vgl. auch G. Ebeling, aaO., 182–185.
[321] S. U. Borse, aaO., 116.
[322] F. Sieffert, aaO., 172f.

Zurückweisung wie in Gal 2,17 – anhand eines eingehenden Schriftbeweises zu widerlegen? Aus der Durchführung in Röm 4,1–21 erhellt allerdings, daß Paulus bei seiner Antwort: μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν, nicht vom Aufrichten und Zur-Geltung-Bringen der *Sinai-Tora* – also des »Gesetzes« im theologisch spezifischen Sinne – spricht, sondern vielmehr davon, daß er gerade durch das Evangelium die *Schrift* (ἡ γραφή Röm 4,3!) mit ihrem Zeugnis von der Glaubensgerechtigkeit zur Geltung bringt (Röm 1,2; 3,21b)[323]. νόμος – im Sinne von Pentateuch (Röm 3,21b) – steht hier also wie häufig[324] als prima pars pro toto für die Schrift insgesamt, weshalb Paulus zum Entkräften des Vorwurfs mit Genesis- und Psalmzitaten argumentieren kann.

Aber auch unabhängig von dieser Differenzierung empfiehlt es sich prinzipiell, Gal 2,18 zunächst von dem unmittelbaren Kontext und nicht von dem späteren Römerbrief her zu interpretieren. Gerade im Licht des direkten Zusammenhangs von V. 18 – also der Ausführungen von 2,17–21 – erscheinen die verschiedenen Bestimmungen des Objekts ταῦτα als »Gesetz« im Sinne von Sinai-Tora als zumindest unscharf, wenn nicht unzutreffend. Was Paulus abgebrochen, d. h. außer Geltung gesetz hat, ist nach V. 16 die Überzeugung ὅτι ... δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου. Die im Glauben an Christus erschlossene Erkenntnis, »daß der Mensch nicht aufgrund von Toraobservanz gerechtfertigt wird«, korrespondiert mit der anderen, daß im Gegensatz zu dem – in der concessio (V. 15) noch einmal formulierten – jüdischen Vorverständnis auch die Juden ebenso wie die Heiden vor Gott als Sünder erfunden wurden, so daß durch die Christuserkenntnis die bisherige Selbsteinschätzung des Juden Paulus aufgehoben wurde. Beides also hat Paulus bei seiner Hinwendung zu Christus (V. 16) »für ungültig erklärt« und »in seiner Geltung verneint« (κατέλυσα): die Selbsteinschätzung als Jude, daß er im Gegensatz zum Heiden nicht Sünder vor Gott und somit nicht im Zustand ὑφ'ἁμαρτίαν sei, und die damit verbundene Vorstellung, daß er aufgrund seiner Toraobservanz (ἐξ ἔργων νόμου) vor Gott gerechtfertigt werden und somit das Heil erlangen könne (δικαιοῦσθαι). Dabei läuft die Argumentation des Paulus in V. 15–17 darauf hinaus, daß das »Niederreißen« dieser beiden elementaren jüdischen Mißverständnisse – hinsichtlich der eigenen Stellung vor Gott und der Bedeutung und Funktion der Sinai-Tora – *faktisch* von jedem Judenchristen, also auch von Petrus und »denen von Jakobus« (2,12–14) durch die Hinwendung zu Christus (V. 16c.17a) vollzogen wurde.

Somit argumentiert Paulus im Kontext von V. 18 wesentlich grundsätzlicher, als es zahlreiche Interpretationen voraussetzen. Es dreht sich nicht nur um das

---

[323] Vgl. dazu O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 50–74.

[324] Röm 3,19; 1 Kor 14,34; Gal 4,21b; vgl. 1 Kor 9,8; 14,21. Zur gleichen Verwendung im Johannesevangelium s. Joh 10,34; 12,34; 15,25; zum entsprechenden rabbinischen Gebrauch s. W. Gutbrod, Art. νόμος κτλ, ThWNT IV, 1029–1084, hier 1047; Bill. II, 7. Aufl., München 1978, 542 f.; III, 159.462 f.; vgl. O. Hofius, aaO., 278 f., Anm. 56–58.

Problem der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen, auch nicht nur um die Haltung der Judenchristen zum Zeremonialgesetz, sondern vielmehr um die prinzipielle Einschätzung der eigenen Stellung vor Gott und seinem Gesetz und um die Erkenntnis der Aufgabe und Grenze der Sinai-Tora. Denn erst wenn das Verhältnis der Christen zur Sinai-Tora *prinzipiell* geklärt wird – wie es Paulus im folgenden mit 2,19–21 abbreviatorisch, mit 3,1–4,7 ausführlich unternimmt –, können die fatalen Konsequenzen der judaistischen Position auch von den verwirrten (Gal 1,7; 5,10), ja »verhexten« (τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν; 3,1) Galatern ermessen werden.

Daß es auch bei der Aussage von V. 18 um die den Galatern drohende größte Gefahr des Abfalls von Christus und der Gnade (5,4) – und das heißt: von Gott selbst (1,6) – geht, macht Paulus durch das den Abschnitt 2,15–21 abschließende Argument in V. 21 deutlich. Durchgängig handelt der Apostel von dem grundlegenden Mißverständnis, daß das Heil durch die Sinai-Tora zu erreichen sei (διὰ νόμου δικαιοσύνη V. 21b); denn nur unter dieser Voraussetzung wäre das judenchristliche Festhalten an der Tora berechtigt. Träfe das aber zu, dann wäre Christus ohne Grund, d.h. unnötigerweise, gestorben (ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν V. 21c); und hielte auch Paulus das δικαιοῦσθαι διὰ νόμου wie seine Opponenten wieder für möglich, dann würde er damit die Gnade Gottes annullieren (οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ V. 21a).

Auf diese Weise zwingt Paulus seine Gesprächspartner kontinuierlich, die Implikationen der veränderten Einschätzung der Sinai-Tora zu bedenken: Wer die Beschneidung fordert, bewirkt damit die Verpflichtung zur uneingeschränkten Toraobservanz (Gal 5,3; vgl. 3,10.12); wer sich aber der Sinai-Tora wieder unterstellt und folglich nicht mehr in Christus (2,21c; 5,2.4), sondern in der Toraobservanz sein Heil sucht (3,10; 5,4; vgl. 4,21), der unterwirft sich erneut jener Instanz, die über den Menschen nach Adam, d.h. den seinsmäßigen Sünder, prinzipiell nur den todbringenden Fluch aussprechen, aber kein Leben bringen kann: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσίν (3,10, vgl. 3,21c). So ist also unter dem durch die Proformen ἅ und ταῦτα vertretenen Objekt zu den beiden Verben von 2,18a nicht der *νόμος*, d.h. die *Sinai-Tora*, selbst zu verstehen, sondern vielmehr die Illusion des δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου (2,16), das Beharren im ἐξ ἔργων νόμου εἶναι (3,10) bzw. im ὑπὸ νόμον εἶναι (4,21), das Bestreben, in der Sinai-Tora (ἐν νόμῳ 5,4) und also durch Toraobservanz (ἐξ ἔργων νόμου 2,16) das Heil zu finden[325].

[325] Gegen die Identifikation des Objekts von V. 18 mit dem Gesetz s. auch G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, 182–185, der aber mit seinem Bezug auf die Reinheitsvorschriften im Zusammenhang der antiochenischen Situation die Grundsätzlichkeit der paulinischen Argumentation in Gal 2,15–21 zu wenig zur Geltung bringt. Objekt für V. 18 ist für ihn »der Wahn, als hinge die Gerechtigkeit vor Gott von solchen Gesetzeswerken ab, wie der Einhaltung oder Nichteinhaltung der Reinheitsvorschriften« (aaO., 185). – Bei der Bestimmung des Objekts durch H. Schlier, aaO., 97: »das Gesetz bzw. seine Forderungen und die Leistungen, die gegenüber dem Gesetz geschahen, als Mittel und Wege, um zur Gerechtigkeit zu kom-

Analog zum καταλύειν in Gal 2,18 spricht Paulus in Phil 3,7ff. – dem Abschnitt, den wir seiner strukturellen Ähnlichkeit wegen schon zu Gal 2,15f. herangezogen haben – davon, daß er um Christi willen alles das für Verlust erkannt hat, was sich ihm zuvor als Gewinn dargestellt hatte (ἥγημαι ... ζημίαν 3,7), ja daß er, um Christus zu gewinnen, alles, was sein früheres Streben nach Gerechtigkeit vor Gott konstituierte, preisgegeben hat (ἐζημιώθην 3,8) und es jetzt für null und nichtig erachtet (ebd.). In Phil 3,9 und in Röm 10,3 kann Paulus – wohl im Anschluß an Dtn 9,4ff.[326] – die Größe, die aufzugeben und als ungültig zu erklären ist, als die »eigene« Gerechtigkeit ([ἡ] ἐμὴ δικαιοσύνη bzw. ἡ ἰδία δικαιοσύνη) bezeichnen, die als solche gerade nicht ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ist (Röm 10,3.5f.; Phil 3,9).

Mit der im vorigen gewonnenen Bestimmung des Objekts von V. 18a im Kontext des Abschnitts 2,15–21 und des Galaterbriefes als Ganzen ist implizit auch schon über die umstrittene Zuordnung der Apodosis (V. 18b) entschieden. Doch sind zunächst noch die beiden zentralen Begriffe der Schlußfolgerung zu klären. Das transitive συνίστημι/συνιστάνω mit doppeltem Akk. hat hier – wie auch in 2 Kor 6,4 und 7,11 – den Sinn *»sich erweisen als«*[327], während sich das Verb bei Paulus sonst noch in der ebenfalls seltenen Bedeutung »darstellen«, »darlegen«, »erweisen« (Röm 3,5; 5,8)[328] und vor allem in dem klassisch verbreiteten Wortsinn »empfehlen« (Röm 16,1; 2 Kor 3,1; 4,2; 5,12; 10,12.18; 12,11) findet[329]. Die von H. Schlier für unseren Zusammenhang vorgeschlagene Wiedergabe mit »einsetzen« ist auszuschließen – sie ist aber auch für die von ihm vertretene Interpretation der Apodosis nicht konstitutiv[330].

Mit der Verwendung des Begriffs παραβάτης in V. 18 neben dem Terminus ἁμαρτωλοί in V. 15 und 17 wird der Zusammenhang von Sünde und Sinai-Tora

---

men«, wird nicht deutlich, daß nach der Auffassung des Apostels das Gesetz sich selbst gar nicht als realen Weg zum Heil ausgibt, so daß nach Paulus nicht das *Gesetz,* sondern die menschliche *Fehleinschätzung* durch den Glauben widerlegt und aufgehoben wird (s. dazu unten). – Abweichend von der geläufigen Deutung auf das Gesetz interpretiert auch TH. ZAHN, aaO., 132: »[Paulus hat] mit seiner früheren Lebensrichtung gebrochen, hat das Gebäude gesetzlicher und pharisäischer Gerechtigkeit abgebrochen«.

326 S. Röm 10,6; zum Ganzen H.-J. ECKSTEIN, »Nahe ist dir das Wort«. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8, ZNW 79 (1988), 204–220, speziell 208f.

327 Mit W. KASCH, Art. συνίστημι κτλ, ThWNT VII, Stuttgart 1964, 895f.; BAUER/ALAND, Art. συνίστημι, 1576; BDR § 157,4; A. KRETZER, Art. συνίστημι, EWNT III, Stuttgart 1983, 737.

328 Vgl. W. KASCH, aaO., zu Röm 3,5; 5,8: »Damit rückt der [...] Sachverhalt in die Nähe von φανερόω und könnte geradezu mit *an den Tag bringen* übersetzt werden.«

329 Mit W. KASCH, aaO., 895f.; H. G. LIDDELL/R. SCOTT, Art. συνίστημι, A Greek-English Lexicon, Oxford 1977 (= 9. Aufl. 1940), 1718.

330 S. H. SCHLIER, aaO., 97, Anm. 3, der sich dabei zu Unrecht auf H. G. LIDDELL/R. SCOTT, aaO., 1718, beruft, die zu Num 27,23; PTebt 317,10; BGU 300, zutreffend bestimmen: »appoint to a charge[!]«, »appoint to a representation«; s. zur Kritik auch H. RÄISÄNEN, aaO., 260, Anm. 159.

hervorgehoben. Denn bei Berücksichtigung der anderen paulinischen Belege für παραβάτης (– τοῦ νόμου Röm 2,25.27) und παράβασις (– τοῦ νόμου Röm 2,23; in Verbindung mit νόμος ferner Röm 4,15; 5,14 {s. V. 13}; Gal 3,19) wird deutlich, daß παράβασις bei Paulus die Sünde nach ihrem Verhältnis zum Gesetz bezeichnet[331]. Durch den νόμος wird die Sünde als Übertretung qualifiziert und festgeschrieben, weshalb Paulus in Röm 4,15 formulieren kann: οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις[332]. Insofern sündigen die Menschen zwischen Adam und Mose nicht ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, obwohl sie wie dieser der Herrschaft der Sünde unterworfen waren (Röm 5,13f.). Denn während Adam selbst bereits die ἐντολή Gottes empfangen hatte (Röm 7,7ff.; Gen 2,16f.), erhielt Israel die Tora erst durch Mose am Sinai. So ist »νόμος Korrelatbegriff zu παράβασις«[333] und die »Übertretung« jeweils im prägnanten Sinne zu verstehen: »παράβασις kennzeichnet nur den mit dem artikulierten Gesetz konfrontierten Menschen und Adam als dessen Prototyp«[334].

Mit der Bestimmung der beiden Begriffe συνίστημι und παραβάτης ist zugleich über die Zuordnung der Apodosis in Gal 2,18b definitiv entschieden: Die Schlußfolgerung παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω bezieht sich auf εἰ ... ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ und nicht etwa auf das mit ἃ κατέλυσα bezeichnete Verhalten[335]. Als παραβάτης würde sich Paulus erweisen, wenn er zu der mit dem Christusglauben preisgegebenen Vorstellung zurückkehren würde, daß die Gerechtigkeit an die Toraobservanz gebunden sei und die Sinai-Tora dementsprechend auch für Christen die verbindliche und bestimmende Autorität darstelle. Denn für Paulus schließen sich, wie wir sahen, der Bereich der Gnade in Christus und der Bereich der Sinai-Tora gegenseitig aus (Gal 2,21; 5,2–4), so daß die Hinwendung zum Gesetz *per se* die Abwendung von Christus bedeutet und der Mensch folglich vor dem Gesetz nur als der erscheinen kann, der er unabhängig von Christus seit Adam seinsmäßig ist: ein Mensch unter der Macht der Sünde (ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι Röm 3,9; vgl. 5,12–21;

---

331 Vgl. H. Cremer, Art. παράβασις, Biblisch-theologisches Wörterbuch der ntl. Gräzität, hg. v. J. Kögel, 11. Aufl., Gotha 1923, 183.

332 Vgl. Röm 5,13; 7,7–12; Gal 3,19.

333 Mit J. Schneider, Art. παραβαίνω κτλ, ThWNT V, 733–741, hier 736; vgl. H. D. Betz, aaO., 121, Anm. 71: »a legal term, here with a special application to the Jewish Torah«; M. Wolter, Art. παράβασις κτλ, EWNT III, 33–35.

334 G. Klein, Sündenverständnis, 267, Anm. 97; vgl. ders., Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 199, Anm. 70a. Die Bestimmung G. Kleins, ebd., daß damit eine Verfehlung gemeint sei, »die sowohl durch Verletzung wie durch Erfüllung[!] des Gesetzes zustande kommt«, entspricht seiner oben bereits erwähnten Akzentverschiebung bei der pln. Gesetzesinterpretation. Paulus meint dagegen mit παράβασις die konkrete Übertretung der Sinai-Tora (vgl. auch J. Schneider, aaO., 737), deren wirkliche Erfüllung aber schließt er grundsätzlich aus. Das gilt trotz der Auflistung des »pharisäischen Selbstruhms« in Phil 3,6 (s. den Duktus der V. 7–11 neben Röm 9,30–10,13; vgl. dazu H.-J. Eckstein, »Nahe ist dir das Wort«, 204ff.).

335 Zur abgelehnten Deutung s. u.

δοῦλος τῆς ἁμαρτίας Röm 6,16.20), ein ἁμαρτωλός im ontologischen Vollsinn (Röm 3,23; 5,8.12), ein ἀσεβής (Röm 4,5; 5,6) und im Verhältnis zum Gesetz ein παραβάτης τοῦ νόμου, über den das Gesetz nur den todbringenden Fluch auszusprechen vermag (Gal 3,10 {Dtn 27,26}; vgl. Röm 5,12ff.; 6,23) und den es mit der gesamten Welt nur als ὑπόδικος τῷ θεῷ erweisen kann (Röm 3,19).

Nach Paulus liegt also eine Förderung der Sünde nicht – wie dies der in V. 17 zitierte Vorwurf unterstellt – in der Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums durch den Apostel vor, sondern ganz im Gegenteil in der Verkündigung der judaistischen Gegner; denn sie treiben mit ihrer Verpflichtung auf die Sinai-Tora die Gläubigen von Christus weg und damit wieder in die Sphäre der Sünde, die das Gesetz als den Bereich der παράβασις qualifiziert. Entsprechend dieser Deutung wird schon im Ambrosiaster die Schlußfolgerung auf das Wiedererrichten bezogen: Ergo si damus nos legi, peccatores invenimur, quia qui sub lege sunt, sub maledicto sunt[336]. Auch nach J. A. Bengel geschieht das »Auflösen« per fidem Christi und das »Wiederaufbauen« per subjectionem erga legem[337].

Im Kontext der Aussagen über die παράβασις und den νόμος in Gal 3,10.19 und Röm 4,15 interpretieren – bei unterschiedlicher Zuordnung zu Gal 2,15–17 – auch manche neuere Exegeten[338]. Dabei wird das jeweilige Gesetzesverständnis bei der Formulierung der Begründung von V. 18 greifbar. Während G. Klein wieder hervorhebt, daß der Mensch sich »übertretend oder gehorchend[!]«[339] als Übertreter erweist und auch R. Bultmann nur prinzipiell festhält: »Wo kein Gesetz, sondern die Gnade regiert, da gibt es keine ἁμαρ-

[336] Ambrosiastri qui dicitur commentarius in Epistolas Paulinas III, CSEL 81, ed. H.-J. Vogels, Wien 1969, 28.

[337] J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, 469.

[338] S. etwa H. Schlier, aaO., 97, der bemerkt: »dann begeben sie sich wieder unter die Macht, unter der es παράβασις gibt (Röm 4,15), dann machen sie sich wieder zu solchen, die die Tora halten müssen und sie übertreten.« Vgl. ferner G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 198f.; J. Schneider, aaO., 738; R. Bultmann, Zur Auslegung von Gal 2,15–18, aaO., 398; U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 93 u. Anm. 35; W. G. Kümmel, Individualgeschichte, 168; ders., Röm 7, 123; F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, 53. Zu verweisen ist auch auf W. Mundle, Zur Auslegung von Gal 2,17.18, 153, der allerdings mißverständlicherweise formuliert, die Worte von V. 18 seien »vom Verhalten des Juden[!], nicht des Christen zu verstehen«. Er hebt damit ebenfalls auf den Zusammenhang von Röm 4,15 ab, möchte aber zudem die Deutung ausschließen, daß »vom christlichen Standpunkt aus die Wiederaufrichtung des Gesetzes Sünde sei« (ebd.). Paulus hat aber in Gal 2,18 eindeutig judaistische Juden*christen* (πάλιν / ἃ κατέλυσα) vor Augen – in Gal 2,4 allerdings spricht er von παρείσακτοι ψευδάδελφοι. Zu vergleichen ist schließlich auch E. D. Burton, aaO., 130f., der das πάλιν οἰκοδομεῖν zwar richtig deutet, jedoch aufgrund seiner differenzierenden Interpretation von παραβάτης in V. 18 eine paradoxe Aussage erkennt: »The παραβάτης is a violator of the law, not of the statutes, but of its real intent[!].« »The statement that not by disobeying but by obeying the statutes of the law he becomes a transgressor is, of course, obviously paradoxical« (aaO., 131).

[339] G. Klein, aaO., 199.

τία«[340], betont U. Wilckens, daß das Gesetz den Übertreter »im Blick auf seine Werke[!] feststellt«[341]. In der Tat geht Paulus davon aus, daß es unter der Sünde zur konkreten *Übertretung* des Gesetzes kommt – und diese Übertretung vom Gesetz geahndet wird. Andererseits aber sündigt der Mensch ὑφ' ἁμαρτίαν nach Paulus *zwangsläufig*, und der παραβάτης ist *seinsmäßig* Sünder und nicht nur aufgrund seiner Taten, so daß die einschränkende Rede vom »faktischen« oder vom »festgestellten« Sünder zu kurz greift. Eine Diskreditierung des Strebens nach der Erfüllung des Gesetzes an sich wird in diesem Zusammenhang von Paulus nicht vorgenommen.

Mit der Zuordnung der Schlußfolgerung in Gal 2,18b zu εἰ ... ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ ist der häufig vertretene Rückbezug auf das mit ἃ κατέλυσα[342] angesprochene Verhalten ausgeschlossen. Unabhängig davon, ob man das »Niederreißen« grundsätzlicher versteht und mit dem Gläubigwerden verbindet[343] oder ob man damit konkret die anfängliche Tischgemeinschaft des Petrus mit den Heidenchristen in Antiochien bezeichnet sieht[344], ergibt sich bei dieser Interpretation kein schlüssiges Gegenargument gegen die Position und den Vorwurf der judaistischen Opponenten. Der Gedanke, daß sich die Freiheit vom Gesetz durch den Rückzug des Petrus und die damit verbundene Wiederanerkennung der Sinai-Tora nachträglich als Gesetzesübertretung erweist, widerlegt die Gegner nicht, sondern bestätigt nur den judaistischen Standpunkt: Aufgrund der Einsicht in die Unrechtmäßigkeit ihres Verhaltens sollen die Judenchristen um Petrus die konsequente Toraobservanz wieder auf sich nehmen, durch Wiedereinhalten der Vorschriften der Tora sich von ihrer früheren »Übertretung« distanzieren. Mit dieser Dialektik würde Paulus die gegnerische Argumentation nicht etwa ad absurdum führen[345], sondern sie vielmehr zustimmend aufnehmen – was freilich vom Zusammenhang her auszuschließen ist. So muß auch A. Oepke bei seiner Auslegung von V. 18 selbst konzedieren: »Das scheint eine gewagte und etwas dünnfädige[!] Dialektik zu

---

[340] R. Bultmann, aaO., 398, der durch die Interpretation von V. 17a als Irrealis entsprechend bei V. 18 zu der unzutreffenden Wiedergabe kommt: »daß meine Wiederaufrichtung des Gesetzes der Beweis dafür wäre, daß ich ein παραβάτης bin, daß ich noch[!] in der Sünde stecke«.

[341] U. Wilckens, aaO., 93.

[342] S. F. Sieffert, aaO., 152; Th. Zahn, aaO., 132; H. Lietzmann, aaO., 16; A. Oepke, aaO., 93; L. Albrecht, Das Neue Testament, 499, Anm. 14; O. Michel, Art. οἶκος κτλ, ThWNT V, 122–161, hier 145; K. Berger, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, 49, Anm. 3; F. Mussner, aaO., 178f.; G. Ebeling, aaO., 181; D. Lührmann, aaO., 45; U. Borse, aaO., 116; H. Räisänen, aaO., 259, Anm. 159.

[343] So z. B. Th. Zahn, aaO., 132; A. Oepke, aaO., 93; L. Albrecht, aaO., 499, Anm. 14; K. Berger, aaO., 49, Anm. 3.

[344] Vgl. z. B. F. Mussner, aaO., 178f.; G. Ebeling, aaO. 181; U. Borse, aaO., 116.

[345] So A. Oepke, aaO., 94.

sein, um so mehr, als ja Paulus selbst das ›Niederreißen‹ gar nicht für Sünde hält«[346].

Auch die Erklärung, daß nicht die Auflösung des Gesetzes an sich, sondern »die Halbheit des Schwankens zwischen Christus und dem Gesetz« zu Sündern macht[347], wird dem Kontext von 2,15–21 nicht gerecht. Als stringentes und vom Kontext her plausibles Argument des Paulus gegen die judaistische Position erweist sich 2,18 nur dann, wenn nicht das »Niederreißen«, sondern das »Wiederaufrichten« als Voraussetzung der in 2,18b bezeichneten Existenz als παραβάτης verstanden wird. Dabei ist freilich, wie beschrieben, an der Relation der παράβασις zur Sinai-Tora festzuhalten, so daß auch der Bezug von V. 18b auf das Gesetz Christi (nach Gal 6,2), das Gesetz des Glaubens (nach Röm 3,27) oder allgemeiner auf die »christliche Lebensnorm«[348] bzw. den Willen Gottes, wie er klar in Christus offenbart ist[349], abzulehnen ist.

5. *Gal 2,19*

Wenden wir uns nun dem zweiten Teil der Widerlegung des in V. 17b formulierten Vorwurfs zu, so empfiehlt sich auch hier wieder diejenige Interpretation als die authentische, die einerseits ohne die Annahme von Brüchen und Parenthesen und ohne das Verdikt »dünnfädiger Dialektik«[350] auskommt und die sich andererseits am besten in den Kontext des Galaterbriefes und der paulinischen Theologie als ganzer einfügt. Gleichwohl bleibt die Auslegung dieser von J. A. Bengel als Herzstück des Christentums – summa ac medulla Christianismi[351] – bezeichneten Verse 19 und 20 in jedem Fall schwierig, weil die abbreviatorischen Formulierungen losgelöst vom Kontext als änigmatisch erscheinen.

Wie wir bereits erkannten, sind die Verse 19 und 20 nicht als Verdeutlichung

---

346 Ebd.

347 So H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 20.

348 S. zu diesen Varianten in der älteren exegetischen Diskussion F. Sieffert, aaO., 152f., Anm.

349 Entsprechend kontrastiert G. S. Duncan, aaO., 69, Sünde »in the sense of a technical breach of a regulation« mit der in V. 18 bezeichneten Übertretung: »But if a Christian allows such a regulation to stand between him and eating with a brother-in-Christ, then he is breaking God's Law in a much more heinous sense, for he is doing violence to the Will of God as clearly revealed in Christ.« Vgl. A. Neitzel, aaO., 137: »Sie athetieren nämlich die Gnade Gottes (2,21) und das ist ἁμαρτία und παράβασις«. J. Lambrecht, Transgressor by Nullifying God's Grace. A Study of Gal 2,18–21, Biblica 72 (1991), 217–236, hier 236: »Paul thought of a transgressor of God's new initiative in Christ and the command it implies«. Auf das »gottgewollte Christusgeschehen«, »das Handeln Gottes in Christus« deutet V. 18b auch M. Bachmann, Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff., Tübingen 1992, 46f.52ff.67ff.161 u.ö.

350 So A. Oepke, aaO., 94.

351 J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, 469.

der Aussage von V. 18[352] oder gar als unverbundene Fortsetzung der Argumentation[353] anzusehen. Vielmehr begründet[354] Paulus hier positiv und umfassend seine Beteuerung, daß Christus durch die Verkündigung des Apostels keineswegs zu einem gemacht wird, der die Sünde fördert (μὴ γένοιτο V. 17c)[355].

Mit der durch die Verwendung und Stellung des Personalpronomens hervorgehobenen 1. Pers. Sg. in V. 19a (ἐγὼ γάρ) grenzt Paulus sich sowohl von den judaistischen Gegnern als auch von Petrus ab. Das ἐγώ steht hier zugleich antithetisch zu dem ἡμεῖς von V. 15–17 wie auch zu dem in V. 18 rein hypothetisch in der 1. Pers. Sg. formulierten Fall. In V. 20 hingegen bildet dann ἐγώ den Gegensatz zu Χριστός, dem eigentlichen Subjekt der neuen Existenz, so daß die Opposition zu dem betonten »Ich« in den beiden Versen 19 und 20 wechselt[356]. Auffällig und für die Interpretation wichtig ist das rhetorische Asyndeton von V. 19b[357]. Mit dem prägnanten Satz Χριστῷ συνεσταύρωμαι gibt Paulus – infolge des Asyndetons besonders lebendig und wirkungsvoll[358] – die Erklärung für die überraschende Aussage von V. 19a. Sachlich handelt es sich bei den bezeichneten Ereignissen um das gleiche Geschehen[359], so daß in der Exegese der schwierige Satz V. 19a sinnvollerweise von V. 19b her zu deuten ist.

Für das Verständnis der gedrängten Formulierungen von Gal 2,19f. insgesamt ist es ferner notwendig, sich über den verbindlichen Kontext klar zu werden. Die beiden Verse sind nämlich nicht nur Bestandteil des als Rede an Petrus konzipierten abschließenden Abschnitts des ersten Hauptteils (1,11 bis 2,21), sondern zugleich thematische Hinführung zu den grundsätzlichen und systematischen Darlegungen des zweiten Hauptteils (3,1–5,12), in dem Paulus die Thesen von 2,15ff. eingehend entfaltet[360]: Die Rechtfertigung, d.h.

---

352 Gegen F. Sieffert, aaO., 154; F. Mussner, aaO., 179.

353 Gegen A. Oepke, aaO., 94.

354 Die Konjunktion γάρ V. 19 hat den primären begründenden Sinn »denn«; gegen A. Oepke, ebd.: »Wir haben daher hier einen der seltenen Fälle, wo γάρ nicht Vorhergehendes begründet, sondern metabatisch die Wichtigkeit des Folgenden unterstreicht: ›Ich nun ...‹«

355 Vgl. auch H. Schlier, aaO., 97; H. Lietzmann, aaO., 17; R. Bultmann, aaO., 397; wobei V. 18 durchaus nicht wie bei letzteren als Parenthese verstanden werden muß (s. dazu oben).

356 Vgl. F. Sieffert, aaO., 154.

357 Zum rhetorischen Asyndeton vgl. E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik II, 632–634; BDR § 494. Die nicht seltene Verwendung des Asyndetons bei Paulus läßt sich sowohl vom hebräischen wie auch vom griechischen volkstümlichen Sprachgebrauch – auch außerhalb des NT – erklären; s. dazu nachdrücklich L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache, HNT 1, 2. Aufl., Tübingen 1925, 220–223.

358 S. zum Sinn des rhetorischen Asyndetons BDR § 494; L. Radermacher, aaO., 222.

359 Vgl. auch R. Bultmann, aaO., 397: »sachlich identisch«.

360 Auf den folgenden Kontext verweisen nachdrücklich z. B. auch K. Berger, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, 47; H. D. Betz, aaO., 121, der in V. 19f. die expositio erblickt, die im Rest des Briefes ausgearbeitet wird.

das Heil, liegt allein in Christus – und nicht im Gesetz; es wird allein im Glauben gewonnen – und nicht durch Toraobservanz. Dabei findet sich vor allem im Abschnitt 3,1–18 der gleiche Skopus wie in den thetischen Aussagen von 2,15–21: Es wird in Hinsicht auf die Sinai-Tora negativ dargelegt, daß sie nicht das Heil bringt – oder auch nur bringen kann oder bringen sollte. Erst mit dem neu einsetzenden τί οὖν ὁ νόμος; in 3,19 kommt dann positiv die Frage nach der begrenzten Funktion und Bestimmung der Sinai-Tora hinzu, die in 2,15–21 und 3,1–18 noch nicht im Blick war[361]. Von der Begrifflichkeit her sind wir – neben den Ausführungen von 3,1–18 (speziell der soteriologischen Aussage von V. 13)[362] – zudem auf diejenigen Abschnitte der anderen Homologumena des Paulus verwiesen, in denen er vom ἀποθανεῖν verbunden mit einem Dat. incommodi bzw. von dem Mit-Christus-gekreuzigt-Sein der Gläubigen spricht – also vor allem auf Röm 6,1–11 (Komposita mit συν-) und 7,1–6[363], dann aber auch wegen der Verse 14f. und 21 auf 2 Kor 5,14–21[364].

Fragen wir nun nach Bedeutung und traditionsgeschichtlichem Hintergrund der für das Verständnis von V. 19f. entscheidenden Wendung Χριστῷ συνεσταύρωμαι (V. 19b), so sind drei Zuordnungsversuche auszuschließen. Zunächst scheidet mit Sicherheit die von G. S. Duncan vertretene These aus, es würde an das Mit-gekreuzigt-Werden der beiden Räuber nach Mk 15,27 par erinnert: καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λῃστάς[365]. Eine Rezeption dieses Motivs ist außerhalb der Evangelien nicht zu beobachten; es wäre auch als Begründung für die soteriologischen Konsequenzen bei Paulus keineswegs hinreichend.

Wenig hilfreich ist auch der Hinweis auf die eigene Erfahrung des Apostels[366], da Paulus in den Kontexten durchgängig zentral christologisch-soteriologisch und nicht biographisch-psychologisch argumentiert; es geht ihm dabei nicht um irgendeine Form von menschlicher Leidens- bzw. ›Sterbeerfahrung‹ – etwa in der Verfolgungssituation oder bei der Taufe. Auch hier gilt, daß die von Paulus dargelegten soteriologischen Konsequenzen des »Mit-gekreuzigt-Seins« durch keine anthropologische Erfahrung oder Wirklichkeit abgedeckt werden könnten.

---

361 Gegen H. D. Betz, aaO., 122, der von 3,19–25 resp. 28 her interpretiert: »›Through the Torah‹ is explained in 3:19–25 by attributing to the Torah an active role in salvation (3:22), while ›I died to the Torah‹ refers to the end of that role of the Torah (3:25; cf. Rom 7:4; 10:4).«

362 Vgl. noch Gal 5,24 und 6,14.

363 S. auch Röm 8,10.

364 Darüber hinaus vgl. Kol 2,12f.20; 3,1–3; 2 Tim 2,11; Eph 2,4–6 (auf die Teilhabe am Leben Christi beschränkt).

365 G. S. Duncan, aaO., 71.

366 Gegen F. Sieffert, aaO., 154; G. S. Duncan, aaO., 71; u. a. Auf die Verfolgungssituation des Apostels beziehen sich hingegen Aussagen wie in 1 Kor 15,31; 2 Kor 4,11; 6,9; Röm 8,36 (= Ps 43,23 LXX).

Schließlich sind auch die Versuche einer religionsgeschichtlichen Ableitung aus der hellenistischen Mystik[367] resp. aus den Mysterienkulten[368] abzulehnen. Die Terminologie und die Begründungszusammenhänge bei Paulus weisen traditionsgeschichtlich eindeutig in eine andere Richtung. Verschiedene Indizien sprechen dafür, daß Paulus das Kreuzesgeschehen auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Sühneverständnisses erfaßt, wie es in der priesterschriftlichen Theologie entfaltet ist[369]. So klingt der Sühnegedanke an unserer Stelle in dem – dem Kontext entsprechend singularisch formulierten – Ausdruck ὑπὲρ ἐμοῦ in Verbindung mit dem Verb παραδίδωμι an[370], analog den Dahingabeformeln in Röm 8,32 (Subj. Gott), den deuteropaulinischen Wendungen in Tit 2,14; Eph 5,2.25 (Subj. Christus) und der um ἀντίλυτρον erweiterten Form in 1 Tim 2,6[371].

In den ὑπὲρ ἡμῶν-Aussagen von Gal 3,13 und 2 Kor 5,21 ist der Kreuzestod Christi ganz offensichtlich entsprechend dem alttestamentlichen Sühneverständnis als ein Geschehen inkludierender Stellvertretung erkannt, das den Menschen als seinsmäßigen Sünder und schuldhaft unter dem Fluch Stehenden betrifft[372]. Die für die Sühne konstitutive Identifikation[373] des Stellvertreters

---

367 So z.B. A. OEPKE, aaO., 94f.; H. LIETZMANN, aaO., 17.

368 Jetzt wieder H. D. BETZ, aaO., 121. Vgl. zu Röm 6 G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze, Bd. I, München 1966, 37, Anm. 5, in Hinsicht auf das vorpaulinische Taufverständnis; entsprechend E. KÄSEMANN, An die Römer, 152–155, hier 154, dagegen O. MICHEL, Der Brief an die Römer, 202–204, hier 203; zurückhaltender O. KUSS, Der Römerbrief, Regensburg, Lfg I 1957, II 1959, in seinem ausführlichen Exkurs, 319–381, hier 367ff.; grundsätzlich ablehnend G. WAGNER in seiner einschlägigen Monographie, Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1–11, Zürich u.a. 1962, 271ff.; s. ebd., 13–68, den umfassenden Forschungsüberblick.

369 S. zum Ganzen vor allem H. GESE, Die Sühne, in: Ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 85–106, hier 105f.; B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen–Vluyn 1982, speziell 350–354; O. HOFIUS, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Ders., Paulusstudien, 33–49, hier 42–49.

370 Vgl. zum Ganzen H. RIESENFELD, Art. ὑπέρ, ThWNT VIII, 510–518, hier 511–513.

371 In verschiedenen Abwandlungen findet sich die ὑπὲρ ἡμῶν-Formel bei Paulus noch in Röm 5,8 (vgl. 5,6f.); 14,15; 1 Kor 1,13; 8,11; 2 Kor 5,14f.21; Gal 3,13; 1 Thess 5,10; s. zu den Differenzierungen und zur Frage der Entwicklung H. RIESENFELD, aaO., 511–515; zur Dahingabetradition W. POPKES, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im Neuen Testament, Zürich u.a. 1967, 153–295.

372 S. H. GESE, aaO., 97.99; O. HOFIUS, aaO., 41ff.

373 Vgl. zum AT H. GESE, aaO., 95–97, hier 97: »Wir können aber mit Sicherheit die Frage der Handauflegung dahin entscheiden, daß hier eine Identifizierung im Sinne einer delegierenden Sukzession, eben eine Stellvertretung zum Ausdruck kommt und keine Abladung von bloßem ›Sündenstoff‹ vorgenommen wird. In diesem Gestus drückt sich gleichsam eine Subjektübertragung, aber keine Objektabladung aus.« Vgl. zu Paulus O. HOFIUS, aaO., 42f.45–48, hier 46: »Der gekreuzigte Christus, der den heiligen Gott repräsentiert, hat sich selbst unlöslich mit dem gottlosen Menschen und eben damit den gottlosen Menschen unlöslich mit sich selbst verbunden. Weil der Sohn Gottes so mit dem zu entsühnenden Menschen

Christus mit den zu entsühnenden Menschen wird sowohl in 2 Kor 5,21 wie auch in Gal 3,13 durch die metonymischen Wendungen, daß Christus ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτία bzw. ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα wurde, zum Ausdruck gebracht[374].

Auf dem Hintergrund dieser vom Sühnegedanken her verstandenen Identifikations- und Stellvertretungsaussage erscheint auch die Folgerung des Paulus in 2 Kor 5,14 als stringent und zwingend: εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον. Die Lebenshingabe des Stellvertreters schließt dank der personalen Identifikation den der Sünde verfallenen Menschen mit ein, so daß der Mensch durch das für ihn stellvertretend erlittene Todesgericht hindurch Gott übereignet wird und als ein von Gott entsühnter und mit Gott versöhnter Mensch[375] endlich für Christus und eben damit für Gott lebt. Entsprechend fährt Paulus in 2 Kor 5,15 fort: καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι (vgl. Röm 7,4; 14,7–9). Denn – um es mit den Worten H. Geses zu sagen – »Sühne ist Lebenshingabe um der Heiligung des Lebens willen, ist die Verbindung des Abgrunds des menschlichen Lebens mit der höchsten göttlichen Doxa: das todgeweihte menschliche Leben wird in die Herrlichkeit Gottes geweiht, und in unserer Todesexistenz erscheint Gottes Doxa.«[376] Auf diese Weise ist der Mensch in Christus – d.h. durch Christi Stellvertretung und im Glauben an ihn – bereits eine καινὴ κτίσις (2 Kor 5,17; Gal 6,15) und hat schon gegenwärtig teil am Leben Christi (Röm 6,4ff.; Gal 2,20; vgl. Röm 4,25; 8,2.6.10 u.ö.).

Im Zusammenhang dieser Sühnetradition wird also verständlich, daß für Paulus nach Gal 2,19 das Absterben zu einem Leben für Gott führt (ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω) und dieses neue Leben ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes ist, der sich selbst stellvertretend zur Versöhnung der Menschen hingegeben hat (Gal 2,20)[377]. Von daher ist der gegnerische Vorwurf, daß durch die Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums die Sünde gefördert werde, in der Tat absurd und widersinnig.

Wenden wir uns zunächst V. 19a zu, der sich mit seiner adverbialen Bestim-

---

eins geworden ist, deshalb ist sein Tod als solcher der Tod des Sünders und seine Auferstehung als solche die Heraufführung des neuen, mit Gott versöhnten und durch das Todesgericht hindurch zum Leben gekommenen Menschen« (Hervorhebung im Original).

[374] Es handelt sich jeweils um die Figur abstractum pro concreto; mit H. Riesenfeld, aaO., 512f.; O. Hofius, aaO., 46f.

[375] S. Röm 5,1.9; 2 Kor 5,18–20.

[376] H. Gese, aaO., 105.

[377] Unzweifelhaft auf das priesterschriftliche Sühneverständnis weist bei Paulus auch die Rede von der Errettung durch das Blut Christi (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ Röm 5,9; wohl traditionell 3,25; zum Blutritus vgl. H. Gese, aaO., 95ff.) und die Tradition von der Einsetzung Christi als ἱλαστήριον (Röm 3,25), als »Sühnmal, Sühneort« = כַּפֹּרֶת (s. Lev 16,1ff.; Ex 25,22; zur Diskussion s. neben den neueren Kommentaren H. Gese, aaO.. 105; B. Janowski, aaO., 350ff.).

mung διὰ νόμου als eine crux interpretum erwiesen hat. Inwiefern kann Paulus sagen, daß er »*durch* das Gesetz[378] dem Gesetz gestorben« sei?

U. Borse umgeht die Schwierigkeit, die paradox klingende Wendung διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον näher zu bestimmen, indem er für διά anstelle der instrumentalen die modale Bedeutung annimmt und übersetzt: »Denn ich, der im Gesetz (war), bin dem Gesetz gestorben«[379]. »Wahrscheinlich wollte Paulus«, so U. Borse, »analog zur vorausgehend betonten jüdischen Herkunft (V. 15), hervorheben, daß er im Zustand – oder Besitzstand (vgl. Röm 2,17) – des Gesetzes lebte. Als Jude, der im Gesetz aufgewachsen war, hatte er um Gottes und Christi willen das Leben aus dem Gesetz aufgegeben.«[380] Die Übersetzung und die Interpretation U. Borses setzen allerdings voraus, daß διὰ νόμου attributiv auf ἐγώ und nicht adverbial auf ἀπέθανον bezogen wird, was syntaktisch schlechthin ausgeschlossen ist. Der von U. Borse angeführte Beleg für das modale Verständnis, Röm 2,27, signalisiert die adnominale Zuordnung hingegen klar durch die attributive Stellung von διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς. Zudem spricht auch der Kontext gegen eine Deutung auf die jüdische Herkunft des Paulus: Erstens hat der Umbruch vom jüdischen zum christlichen, speziell judenchristlichen Selbstverständnis schon in V. 16 stattgefunden, und zweitens markiert die hervorgehobene 1. Pers. Sg. (ἐγώ) nicht den Gegensatz zu den *Heiden* – der V. 15 und Röm 2,27 bestimmt –, sondern zu den *Judaisten*. So gilt es also auf jeden Fall, eine sinnvolle Bestimmung der Wendung bei instrumentalem Verständnis der Präposition zu finden.

Entschärft wäre das Problem, wenn man in διὰ νόμου nicht die Sinai-Tora, sondern das Gesetz des Glaubens (νόμος πίστεως Röm 3,27), das Gesetz des Geistes (ὁ νόμος τοῦ πνεύματος Röm 8,2) oder das Gesetz Christi (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ Gal 6,2) bezeichnet sehen könnte. In diesem Sinn versteht schon der Ambrosiaster: hoc dicit quia per legem fidei mortuus est legi Moysi[381]; und J. A. Bengel übersetzt die Wendung mit: per legem fidei, legi operum[382].

---

378 διά mit Gen. der Sache zur Bezeichnung der wirksamen Ursache; mit BAUER/ALAND, Art. διά, 360f.; A. OEPKE, Art. διά, ThTWNT II, 64–69, hier 65.

379 U. BORSE, aaO., 116.

380 U. BORSE, aaO., 117. U. Borse fährt dann fort: »Er ist ihm gegenüber gestorben, da er von ihm keine Rechtfertigung erwarten kann. Was ihm Gewinn bedeutete, sieht er jetzt als Verlust an (vgl. Phil 3,5–9).« Damit wird das Absterben dem Gesetz gegenüber zu subjektivistisch verstanden. Es geht Paulus um eine durch das Kreuzesgeschehen objektiv von Gott gewirkte Freiheit in Christus, nicht um eine subjektive Ablehnung des Gesetzes aufgrund enttäuschter Erwartungen. Es handelt sich um ein christologisch begründetes Geschehen (intrans.), nicht um eine menschliche Aktion (trans., wie z. B. θανατόω; vgl. Röm 8,13).

381 AMBROSIASTRI qui dicitur commentarius in Epistolas Paulinas III, 28. HIERONYMUS, Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas, PL 26, 370, spricht – unter umdeutender Aufnahme von Röm 7,14 – von der lex spiritualis bzw. der evangelica lex, durch die Paulus dem vorigen Gesetz, der lex pristina, abgestorben sei.

382 J. A. BENGEL, Gnomon Novi Testamenti, 469. S. zu weiteren älteren Vertretern dieser Deutung F. SIEFFERT, aaO., 154; in unserem Jahrhundert M.-J. LAGRANGE, Saint Paul épitre aux Galates (EtB), Paris 1950 (3. Aufl., 1926), 51.

Unabhängig von Röm 3,27 kommt M. Luther in seiner Vorlesung von 1531 zu einer ähnlichen Interpretation, indem er Paulus zu den ihn bedrängenden Gegnern sagen läßt, auch er habe, wenn man denn durchaus ein Gesetz haben müsse, ein Gesetz. Paulus nenne also – gleichsam in einer Unwillenserregung des Heiligen Geistes – die Gnade selbst(!) ein Gesetz und setze so Gesetz gegen Gesetz: Si autem omnino habenda est Lex, et ego legem meam habeo. Appellat ergo quasi per indignationem Spiritussancti ipsam Gratiam legem [...]. Atque ita legi legem opponit[383]. Gegen das anklagende und verdammende Gesetz habe Paulus so ein anderes Gesetz, das das verdammende Gesetz verdammt: Lex Mosi accusat et damnat me, contra illam legem accusatricem et dammatricem habeo aliam legem quae est gratia et libertas; ea accusat accusatricem et damnat damnatricem illam legem[384].

Allerdings ist die Verbindung des νόμος mit dem Evangelium in Gal 2,19 durch nichts angedeutet[385], während bei den Gegenüberstellungen in Röm 3,27 und 8,2 (vgl. auch Gal 6,2 neben 5,18.23) der Wechsel des Gesetzesbegriffs jeweils durch ein Genitivattribut signalisiert wird. So kann in Gal 2,19 mit νόμος beide Male – wie im Kontext – nur die Sinai-Tora gemeint sein: »Durch die Sinai-Tora bin ich der Sinai-Tora gestorben«.

Nun könnte man mit F. Mußner bei der Interpretation von Gal 2,19a an die Stellen bei Paulus denken, an denen er das Sterben im Zusammenhang mit der Sünde und der Sinai-Tora resp. der Adam gegebenen ἐντολή erwähnt, d.h. vor allem an Röm 7,7–13[386], aber auch an Röm 5,12–21; 6,23a; 8,6a.13a; 1 Kor 15,56 und 2 Kor 3,6. So erklärt F. Mußner: »Das Gesetz ist, obwohl von Haus aus eine Lebensmacht (Gal 3,12) und ›heilig‹ (Röm 7,12), faktisch wegen der Schwäche des Fleisches und der Tücke der Hamartia (vgl. Röm 7,11–14) zu einer Todesmacht geworden (Röm 7,10 [...]).« »Wer es nicht erfüllt, verfällt seinem todbringenden Fluch. Und in der Tat ist es für Paulus so, daß niemand die strengen Forderungen des Gesetzes erfüllen kann. Und so sind alle ›durch das Gesetz‹ dem Tod verfallen, ›gestorben‹.«[387]

Das Sterben als Folge der eigenen Sünde (Röm 5,12; 6,23; 7,9.11) kann aber in Gal 2,19 nicht gemeint sein, weil es sich dann nicht um ein Absterben der Sünde gegenüber, sondern um ein Sterben in der eigenen Sünde handeln würde, nicht wie in Gal 2,19; Röm 6,1–11; 7,1–6 um ein Absterben zu einem Leben für Gott in Christus, sondern um ein Sterben zum endgültigen Tod. Derjenige, der mit – und wie – Adam aufgrund seiner Sünde auf den Tod hin

---

383 M. LUTHER, WA 40, I, 266.

384 AaO., 267.

385 Vgl. zur Ablehnung dieser Deutung auch F. SIEFFERT, aaO., 154; H. SCHLIER, aaO., 99; F. MUSSNER, aaO., 181, Anm. 68.

386 F. MUSSNER, aaO., 180, gibt zwar Röm 7,1–6 als »den theologischen Kommentar« zu Gal 2,19 an, interpretiert aber von Röm 7,10ff. her.

387 F. MUSSNER, ebd. Vgl. dagegen bereits HIERONYMUS, aaO., 369f.: Aliud est per legem mori, aliud legi mori. Qui legi moritur, vivebat ei antequam moreretur [...].

und unter der Herrschaft des Todes existiert, ist aber dem Gesetz gegenüber gerade nicht abgestorben, sondern ›lebendig‹; er existiert ὑπὸ νόμον – d.h. unter der Anklage und dem rechtmäßigen Todesurteil der Sinai-Tora (Gal 3,10)[388]. Bei Mußners Interpretation von Gal 2,19a fällt es des weiteren auch schwer, zu erklären, inwiefern der Tod als Folge der Sünde zu einem Leben für Gott befähigen soll (ἵνα θεῷ ζήσω). »Weil dieser mein Tod« – so die Antwort F. Mußners[389] – »kein ›isolierter‹ Tod war, sondern ein Tod zusammen mit Christus«. Damit werden aber die Aussagen von Röm 7,1–6 mit denen von Röm 7,7–13 durcheinandergebracht, und der Tod unter dem Gesetz, der von Adam her Folge der Sünde ist, wird sekundär mit dem Sterben Christi verbunden – wodurch das soteriologische Gefälle der Kreuzesaussagen bei Paulus gerade umgekehrt wird. Nach Gal 2,19 und Röm 6,1–11; 7,1–6 gründet und besteht für Paulus das eigene Sterben der Sünde gegenüber einzig und allein im Sterben des Sohnes Gottes ›für uns‹ und das eigene neue Leben für Gott ausschließlich in der Auferstehung Christi und seiner Herrschaft als Kyrios (Gal 2,20)[390].

Vorläufig ist also festzustellen: erstens, daß διὰ νόμου instrumental zu verstehen ist, zweitens, daß νόμος auch in dieser adverbialen Bestimmung die Sinai-Tora bezeichnet, und drittens, daß ἀποθανεῖν in Gal 2,19 ein positives Geschehen zum Heil meint, das allein im Kreuz Christi gründet und keinesfalls mit dem Sterben in den eigenen Sünden verwechselt werden darf[391].

Seit jeher verbreitet ist die Deutung von διὰ νόμου auf den secundus usus legis, den usus elenchticus. So erklärt J. Calvin die Wendung damit, daß es das Gesetz selbst sei, das uns zwinge, ihm gegenüber zu sterben; denn es drohe uns die Vernichtung an und lasse uns nichts übrig außer Verzweiflung und raube uns so die Zuversicht in das Gesetz: atqui Lex ipsa est quae nos sibi mori cogit. nam quum exitium nobis minitans, nihil nobis relinquat praeter desperationem, hoc modo nos expellit a sui fiducia[392]. Über die Erfahrung des Apostels vor seiner Bekehrung reflektieren auch in diesem Zusammenhang wieder Th. Zahn und G. S. Duncan: »Denn wodurch anders als durch das Leben unter dem Gesetz und durch die vergebliche Bemühung, es zu erfüllen, also διὰ νόμου hat er die erfahrungsmäßige Erkenntnis gewonnen, die ihn zum Glauben an Christus trieb cf Röm 3,20; 7,7?«[393] »He probably means [...] that it was

---

388 S. Gal 3,10–19.22–25; Röm 4,15; 5,12f.20; 7,10.

389 F. Mussner, aaO., 180.

390 S. Röm 6,4ff.; 7,4; 14,9; 2 Kor 5,15.

391 Dagegen auch H. Schlier, aaO., 99; U. Borse, aaO., 116f.

392 J. Calvin, Ad Galatas, 557. Wenn J. Calvin daneben ausdrücklich auf die Aussagen von Röm 7,7ff. verweist und betont, daß es nicht das Werk Christi sei, die Gesetzesgerechtigkeit zu beseitigen, da das Gesetz selbst ja seine eigenen Jünger töte (neque enim opus esse Christo ad exinaniendam Legis iustitiam: quandoquidem ipsa Lex discipulos suos occidit. Ebd.), vertritt er zugleich die eben diskutierte, jetzt von F. Mußner gebotene Deutung.

393 Th. Zahn, aaO., 134f.

his experience under the Law that revealed to him the Law's ineffectiveness [. . .], and so led him to be done with it, and to seek justification in another way.«[394] H. Lietzmann paraphrasiert die präpositionale Wendung unter Hinweis auf Röm 7,17–25: »indem das Gesetz mich auf die Gnade hinwies«[395], und H. D. Betz findet die Erklärung für Gal 2,19 in Gal 3,19–21, wo dem Gesetz »an active role in salvation« zugeschrieben werde[396]. H. Räisänen sieht »the general and somewhat vague idea« als hinreichende Erklärung an, »that, by pointing to Christ as the redeemer, the law pointed beyond itself and thus paved the way for the Christian's liberation from it«[397]. G. Klein hält Gal 2,19a für eine formelhafte Vorwegnahme von Gal 3,19a[398], wobei er – entsprechend seiner Gesetzesinterpretation – »um der Übertretungen willen«, so deutet, daß das Gesetz »diese mehren soll, um so den Menschen auf Gnade hinzuweisen«[399].

Nun steht allerdings Gal 3,19ff. zweifellos unter einer anderen Fragestellung als unser Abschnitt, und vor allem ist dort nicht davon die Rede, daß das Gesetz auf die Gnade positiv hinweise oder der Mensch unter dem Gesetz zu der subjektiven Einsicht komme, daß er der Gnade bedarf. Auch spricht Paulus nirgends autobiographisch von seiner persönlichen Verzweiflung unter dem Gesetz (vgl. im Gegenteil Gal 1,13ff.; Phil 3,4ff.), noch begründet er das Absterben dem Gesetz gegenüber überhaupt mit der eigenen »Erfahrung« oder »erfahrungsmäßigen Erkenntnis«. Schließlich ist auch Röm 3,20 keine Stütze für die Deutung auf die durch das Gesetz vermittelte subjektive Einsicht, da es im Zusammenhang von Röm 3,9–20 – resp. 1,18–3,20 insgesamt – um den objektiven Erweis allgemeiner Schuldverfallenheit und Straffälligkeit geht und nicht um einen kognitiven Akt des Menschen unter dem Gesetz. Der νόμος hat hier somit ausschließlich die forensische Funktion der Anklage und Verurteilung – ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ (3,19b; vgl. 3,9). Die Erkenntnis der eigenen Situation unter Sünde und Gesetz und der Hinweis auf die Gnade sind für Paulus dagegen mit dem *Evangelium* verbunden, so daß auch die subjektive Sündenerkenntnis *Glaubens*erkenntnis ist[400].

---

[394] G. S. Duncan, aaO., 70.

[395] H. Lietzmann, aaO., 17.

[396] H. D. Betz, aaO., 122.

[397] H. Räisänen, aaO., 58.

[398] S. G. Klein, aaO., 199.

[399] AaO., 199f., Anm. 72.

[400] Die Existenz unter der Sinai-Tora ist für Paulus vielmehr durch Verblendung und Verkennung der eigenen Lage bestimmt; gilt doch für jeden Menschen: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία (Röm 1,21; vgl. 1 Kor 1,18–2,16). In bezug auf die Juden, die sich nicht zu Christus bekehren, führt er dies in Röm 9,30–10,21 aus (ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, ἀγνοοῦντες γὰρ . . . 10,2f.; μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; im Kontext von 10,19–21). Die Sinne derer, die an der Sinai-Tora festhalten, sind verstockt (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν 2 Kor 3,14), und die Decke, die bei der Verlesung der Sinai-Tora unaufgedeckt bleibt und so die wahre Aufgabe

Unklar bleibt bei der oben beschriebenen Interpretation von Gal 2,19 auch, inwiefern es sich beim νόμῳ ἀποθανεῖν um ein im Kreuz Christi gründendes Sterben (συνεσταύρωμαι) zum Heil handelt. Entweder wird das Sterben mit J. Calvin im Sinne des Todes infolge der eigenen Sünde verstanden, was – wie wir sahen – mit dem Gedanken der Befreiung von Sünde und Gesetz gerade nicht vereinbar ist, oder das Geschehen des »Absterbens« wird gegen den paulinischen Begründungszusammenhang psychologisch-biographisch[401] bzw. subjektiv-existential bestimmt. Entsprechend formuliert auch G. Klein: »Wer dem Gesetz die soteriologische Effizienz abspricht, der ist vom Standpunkt des Gesetzes aus ›tot‹, also nicht mehr existent.«[402] Für Paulus ist allerdings der Herrschaftsanspruch des Gesetzes durchaus nicht durch irgendeine menschliche Initiative und Entscheidung aufzuheben, sondern allein durch Gottes Handeln in Kreuz und Auferstehung seines Sohnes. In Christus, nicht aber durch die Veränderung menschlicher Erwartung und Einstellung, ist die Sinai-Tora an ihr Ende gekommen (Röm 10,4). So sind also sowohl im Hinblick auf den unmittelbaren Kontext wie auch hinsichtlich der paulinischen Verkündigung insgesamt die verschiedenen Deutungen von διὰ νόμου auf den usus elenchticus resp. paedagogicus abzulehnen[403].

Kritisch zu beurteilen ist schließlich auch noch eine fünfte Deutung von Gal 2,19, die zwar zu Recht Gal 3,1–14 als den für die Interpretation verbindlichen Kontext ansieht, aber zu Unrecht von einer Falsifikation und Entlarvung des Gesetzes im Kreuzesgeschehen ausgeht. So erklärt A. Oepke: »Indem das Gesetz, hier fast als Person vorgestellt, Christus unter göttlicher Zulassung, aber widerrechtlich[!], tötete, ist es abgefunden und ins Unrecht[!] gesetzt. Es hat *selbst* Christus der Sphäre seines Einflusses, der Welt, entrückt und die Gläubigen [...] mit ihm.«[404] J. Blank führt zu Gal 2,19 und Gal 3,13 aus: »Im Kreuz Christi hat das Gesetz seine Unfähigkeit, Leben zu spenden, enthüllt[!]. Hier hat es nicht das Leben, sondern den Tod als die ihm zutiefst innewohnende Tendenz herausgestellt.«[405] »Das Kreuz war nach dem Gesetz als solches ein Gottesurteil, es war Fluch.«[406] »Hatte Gott durch die Auferweckung Jesu dennoch anders geurteilt, dann war durch dieses eschatologische Urteil Gottes das Gesetz in Frage gestellt.« »Weil Gott den gekreuzigten Christus

---

und Intention des Gesetzes gerade nicht erkennen läßt, wird – wie auch die Decke über den Herzen – erst und ausschließlich in Christus weggenommen (ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται 2 Kor 3,14; s. V. 15f.); vgl. O. Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, in: Ders., Paulusstudien, 75–120, hier 118–120.

401 S. z. B. Th. Zahn, aaO., 134f.; G. S. Duncan, aaO., 70.

402 G. Klein, aaO., 199.

403 Vgl. zur älteren Diskussion auch F. Sieffert, aaO., 155; H. Schlier, aaO., 99 und Anm. 1.

404 A. Oepke, aaO., 95 (Hervorhebung im Original).

405 J. Blank, Warum sagt Paulus: »Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht«? EKK, Vorarbeiten H. 1, Neukirchen u. a. 1969, 92.

406 AaO., 94.

zum eschatologischen Leben erweckte, deshalb ist das Gesetz erledigt.«[407] F.F. Bruce wiederum argumentiert von der Person des Paulus her, wenn er darauf hinweist, daß es der Eifer um das Gesetz war, der den Apostel ehemals die Gemeinde verfolgen ließ (vgl. Phil 3,6). Von dem, was ihm nach seiner Bekehrung als unsagbares Vergehen erschien (1 Kor 15,9), hatte das Gesetz ihn nicht abgehalten. »Rather, in this respect the law had led him into sin[!]. In the revelation of Jesus Christ on the Damascus road the moral bankruptcy[!] of the law was disclosed.«[408]

Zunächst ist gegen eine solche gesetzeskritische Deutung einzuwenden, daß nach Paulus nicht etwa die Sinai-Tora selbst Heilsweg sein will und Leben zu spenden vorgibt, so daß sie auch objektiv weder entlarvt noch ins Unrecht gesetzt zu werden braucht. Vielmehr schreibt Paulus die Suche des Heils in der Toraobservanz der menschlichen Verblendung und der subjektiven Verkennung der in der Schrift objektiv offenbaren Sachverhalte zu.

Als zweites ist hervorzuheben, daß der Fluchtod Christi am Kreuz durchaus nicht als Widerlegung der Rechtsbestimmung der Sinai-Tora gesehen werden muß. In Gal 2,19f. und 3,13 wird die Dahingabe Christi in den Tod jeweils als stellvertretendes Sterben (ὑπὲρ ἐμοῦ/ὑπὲρ ἡμῶν) verstanden, durch das Christus die Menschen, mit denen er sich identifiziert hat, entsühnt und somit durch das berechtigte und rechtmäßige – und nicht etwa »widerrechtliche« – Todesgericht hindurch in das neue Leben für Gott geführt hat. Er hat sie von dem Fluch ihrer eigenen Sünde befreit, indem er diesen auf sich genommen hat. »Widerrechtlich« wäre der Tod Jesu, den die Tora als Fluchtod deklariert (Gal 3,13; Dtn 21,23), nur dann, wenn Christus nicht als Stellvertreter für die unter dem Fluch Stehenden gestorben wäre (vgl. Gal 4,4f.).

So ist schließlich bei Paulus auch kein Gegensatz zwischen der Aussage des Gesetzes und dem Urteil Gottes zu konstatieren. Auch im Galaterbrief – ganz zu schweigen vom Römerbrief – läßt sich nirgends die ungöttliche Herkunft oder die widergöttliche Intention der Sinai-Tora nachweisen. Es ist Gottes *eigenes* Urteil über die Sünde, das sich in der Sinai-Tora ausspricht, und die Ursache des Fluches liegt nicht im Gesetz, sondern vielmehr im Sein und Verhalten des Sünders, der sein Lebensrecht vor Gott verwirkt hat. Mit der Auferstehung Jesu wird nach Paulus nicht etwa *das Gesetz widerlegt*, sondern vielmehr *das Sühnegeschehen vollendet* – und insofern die Sinai-Tora mit ihrer Rechtsbestimmung ernst genommen und bestätigt. Der Mensch wird gerade

---

[407] Ebd.

[408] F. F. Bruce, aaO., 143. Diese Gedanken haben allerdings keinen Anhalt an der paulinischen Argumentation und können als Lösungsvorschlag von vornherein ausgeschlossen werden. Die Verkennung der Wahrheit führt Paulus, wie gesagt, nicht auf das Gesetz selbst zurück, sondern auf die Verblendung (Röm 1,21; Kap. 9–11; 1 Kor 1,18–2,16; 2 Kor 3,14–16; vor allem 2 Kor 4,4). Weder schreibt Paulus seine Verfolgertätigkeit der Sinai-Tora zu – Ursprung und Subjekt der Sünde ist allein die Sünde und nicht das Gesetz (s. Röm 7,7–25) –, noch erklärt er irgendwo ihren »moralischen Bankrott«.

nicht durch die Falsifikation der Tora, sondern durch die stellvertretende Lebenshingabe Christi von der Verurteilung, die das Gesetz über den Gottlosen und Ungerechten ausspricht, befreit. So bedeutet das Kreuzesgeschehen, in dem der Stellvertreter den Fluch auf sich nimmt, zugleich und in einem die *Bestätigung* des Gesetzes und die *Befreiung* von ihm – *durch das Gesetz* stirbt der Mensch *dem Gesetz*.

Mit diesen Ausführungen sind wir bereits zu derjenigen Interpretation der Wendung διὰ νόμου vorgedrungen, die dem unmittelbaren Kontext von Gal 2,19 sowie der paulinischen Theologie insgesamt am besten entspricht[409]. Da es nach Gal 3,13 ja gerade das Verdammungsurteil des Gesetzes ist, das Christus durch seine Identifikation mit den Sündern stellvertretend auf sich nimmt, kann Paulus – für jüdische Ohren provozierend – formulieren, daß »durch das Gesetz« nicht etwa die Rechtfertigung vor Gott (s. V. 21: διὰ νόμου δικαιοσύνη), sondern im Gegenteil gerade die Befreiung vom Gesetz bewirkt wurde. Daß Paulus bei der Wendung διὰ νόμου (V. 19a) an das Kreuzesgeschehen denkt, wird nicht nur durch das συνεσταύρωμαι von V. 19b, sondern auch durch die parallele Formulierung in Röm 7,4 bestätigt: καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος Χριστοῦ. »Durch das Gesetz« ist der Apostel »dem Gesetz gestorben«, weil sein Sterben mit und durch Christus im Zusammenhang mit dem Urteil des Gesetzes steht.

Dabei kommt es auch bei dieser Deutung wieder darauf an, nicht das Moment der Diskreditierung der Sinai-Tora in den Text einzutragen. Daß wir dem Gesetz »wider seinen Willen entstorben sind«, wie H. Schlier erklärt[410], wird von Paulus weder hier noch anderswo gesagt. Ihm liegt im Gegenteil gerade daran, aufzuweisen, daß das Gesetz selbst überhaupt nicht als Heilsweg verstanden werden will, sondern daß es lediglich zur Überführung und Verurteilung der Sünde gegeben ist. Paulus hält somit seine Gesetzesinterpretation unzweifelhaft für die authentische Auslegung der Sinai-Tora gemäß ihrem ursprünglichen Sinn. So klingt in Gal 2,19 – entgegen der Annahme von H. Schlier – auch keineswegs »etwas von der Ironie an, mit der der Glaubende dem blinden Wirken des Satans gegenübersteht«[411]. Von dem Wirken des Satans beim Kreuzesgeschehen wird im Galaterbrief nicht gesprochen, und

---

409 Von den Aussagen in Gal 3,13 und Röm 7,4–6 her interpretieren auch F. SIEFFERT, aaO., 155; W. GUTBROD, Art. νόμος κτλ, ThWNT IV, 1029–1084, hier 1068; H. SCHLIER, aaO., 99–101; H. W. BEYER/P. ALTHAUS, aaO., 20; R. BULTMANN, aaO., 397; J. BECKER, aaO., 31; G. EBELING, aaO., 205.

410 H. SCHLIER, aaO., 101. Vgl. dagegen W. GUTBROD, aaO., 1068, der »die positive Verbindung zwischen Gesetz und Christus« dadurch gewahrt sieht, »daß das Kreuz verstanden wird als Ja zum Gesetz. Zunächst als Ja zu seinem Urteil.« Aus Gal 2,19; 3,13; 2 Kor 5,21 folgert er ebd.: »So ist das Verdammungsurteil des Gesetzes über die Sünde im Kreuz des Christus zur Erfüllung gekommen«. Zur Begründung des Folgenden s. die Exegese zu Gal 3.

411 H. SCHLIER, aaO.

Ironie könnte Paulus allenfalls in Hinsicht auf seine judaistischen Gegner bestimmen.

Wenden wir uns nochmals dem V. 19 als Ganzem zu, so fällt die Variation der Tempora bei den beiden Verben ἀπέθανον (Aor.) und συνεσταύρωμαι (Perf.) auf. Durch die Aoristform wird hier zunächst der Vollzug des Gestorbenseins dem Gesetz gegenüber konstatiert, während durch das resultative Perfekt auf das Ergebnis des vorhergegangenen Geschehens der Kreuzigung Christi abgehoben wird: »Ich habe bleibenden Anteil am Kreuzesgeschehen Christi und bin somit dem Gesetz gegenüber definitiv tot.«

Da das Absterben kein Geschehen am Menschen an sich ist, sondern einzig und allein im stellvertretenden Sterben Christi »für uns« gründet, kann über den Zeitpunkt des Mit-gekreuzigt-Werdens eigentlich kein Zweifel bestehen. Durch die Identifikation des Stellvertreters und seine den Sünder einschließende Lebenshingabe wird der Mensch im Vollzug des Sühnegeschehens selbst – d.h. in Kreuz und Auferstehung Christi – durch ›seinen‹ Tod hindurch hineingenommen in das neue Leben. Das menschliche Totsein gegenüber Sünde und Gesetz besteht also ausschließlich in der Teilhabe (συν-) am Sterben Christi.

Folglich wird bei der verbreiteten Interpretation des in Gal 2,19 angesprochenen Sterbens auf die Taufe der Akzent der paulinischen Argumentation verschoben. So versteht H. Schlier das συσταυροῦσθαι als ein »objektives Geschehen, das sich mittels der Taufhandlung an dem Täufling vollzieht«[412]. »Das Sterben, mit dem ich dem Gesetz entnommen bin, fand in der Taufe statt.«[413] Bei F. Mußner wird die Aussage des Paulus wegen der unzutreffenden Deutung von διὰ νόμου zugleich in doppelter Hinsicht abgewandelt: »Der Aorist ist verständlich von der Taufe her, die ein einmaliger Akt ist, und nur weil Paulus von diesem Akt her denkt, kann er überhaupt sagen, daß ›ich zuungunsten des Gesetzes (schon) gestorben bin‹. Dem Todesfluch des Gesetzes verfällt man, so oft man seine Forderungen nicht erfüllt; darum kann der Apostel von einem ›Sterben durch das Gesetz‹ sprechen. Der Umstand aber, daß dieser Tod in der Taufe ein Tod ›zusammen mit Christus‹ wurde, ermöglicht es, zu sagen: ›Ich bin zuungunsten des Gesetzes gestorben‹.«[414] Hingegen vertritt Paulus keineswegs die Auffassung, daß der eigene Tod, welcher Folge

---

[412] H. Schlier, aaO., 99, Anm. 5; vgl. auch H. Lietzmann, aaO., 17: »durch die mystische Vereinigung mit dem σῶμα Χριστοῦ (in der Taufe).« Etwas vorsichtiger A. Oepke, aaO., 94: »Obwohl nicht erwähnt, ist wohl auch hier die Taufe mit gemeint.« Zurückhaltend K. Kertelge, »Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des pln. Rechtfertigungsbegriffs (NTA, NF 3), 2. Aufl., Münster 1972, 239–242; ablehnend H. D. Betz, aaO., 123; zu Röm 6 nachdrücklich vertreten z. B. von U. Wilckens, Der Brief des Paulus an die Römer, EKK, VI/2, Neukirchen 1980, 11 f.; zur Wirkungsgeschichte, aaO., 23 ff.

[413] H. Schlier, aaO., 99.

[414] F. Mussner, aaO., 181.

der Sünde ist, sekundär in der Taufe mit dem Kreuzesgeschehen verbunden wird, wie er auch im Galaterbrief die Taufe überhaupt nicht im Zusammenhang der Sterbe- oder der Sühneaussagen erwähnt[415]. So erweist sich diese Zuordnung als Eintragung aus Röm 6,1–11; und auch dort kommt Paulus, ausgehend von dem stellvertretenden Sterben Christi, das den Tod des ›alten Menschen‹ (Röm 6,6) mit einschließt, nur kurz auf die Taufe zu sprechen – und nicht umgekehrt[416].

Die Zueignung der im Kreuzesgeschehen offenbarten Gnade geschieht nach Paulus durch die Glauben wirkende Verkündigung (Gal 3,2.5; Röm 10,8.17), und die Freiheit von Sünde und Gesetz als Freiheit für Gott wird durch bzw. aus Glauben empfangen (διά/ἐκ πίστεως, Gal 2,16; 3,2.5–14; Röm 1,16f.; 3,21–4,25; 5,1 u.ö.) und im Glauben (ἐν πίστει, Gal 2,20) gelebt. Die Kreuzigung des παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος (Röm 6,6) hat sich allerdings sowenig beim Gläubigwerden (ἐπιστεύσαμεν) wie bei der Taufe als ein eigener Vorgang ereignet, sondern ist bereits im Sühnegeschehen, d.h. in Kreuz und Auferstehung Christi, mit vollzogen.

Was die Rede vom νόμῳ ἀποθανεῖν bei Paulus bedeutet, erhellt aus den Parallelen in Röm 6 und 7: Wer stirbt, wird rechtskräftig von der Sünde getrennt – ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, »der Gestorbene ist von der Sünde frei geworden«[417] (Röm 6,7). Entsprechend argumentiert Paulus in Röm 7,1–6 von dem jüdischen Grundsatz aus, daß das Gesetz nur so lange über den Menschen herrscht, wie er lebt[418]. Durch den Tod des Ehemannes ist die Frau rechtmäßig aus der gesetzlichen Bindung gelöst, sie ist vom Gesetz frei (κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός[419] ... ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου Röm 7,2.3)[420]. Analog dazu sind die Gläubigen nun durch ihr Sterben mit Christus aus der Bindung an das Gesetz rechtswirksam und definitiv befreit (νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα Röm 7,6), so daß der Anspruch, den Sünde und Gesetz auf den Menschen erheben, erloschen ist. Dabei ist weder der Mensch an sich – d.h. unter Absehung von Christus – für Sünde und Gesetz tot, noch sind Sünde und Gesetz außerhalb des Bereiches der Gnade ohne Macht. *Mit Christus* aber ist der Mensch der Sünde und dem Gesetz gegenüber ein Toter (λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ Röm 6,11 [neben V. 6–10]) und damit ihrer Herrschaft entzogen.

Wie in Gal 2,19, so betont Paulus auch in Röm 7,4.6 und in 2 Kor 5,15 (vgl.

---

415 S. als einzige Erwähnung der Taufe überhaupt Gal 3,27.

416 Kritisch zur Auslegung von H. Schlier auch H. D. Betz, aaO., 123 u. Anm. 86.

417 Vgl. Bauer/Aland, Art. δικαιόω, 397; s. auch Acta 13,38f.

418 S. Bill. III, 232.

419 Vgl. Bauer/Aland, Art. καταργέω, 848f.

420 Bei der folgenden Anwendung in 7,4–6 ist zu beachten, daß es Paulus lediglich um den grundsätzlichen Zusammenhang von Sterben und rechtswirksamer Befreiung geht. In Hinsicht auf die Personen ist der Vergleich nicht stimmig.

Röm 5,10.15–23), daß die neue Zugehörigkeit zu Christus Sinn (ἵνα) und Folge (εἰς τό ..., ὥστε m. AcI) der Befreiung von Sünde und Gesetz ist. Die Freiheit der Befreiten (ἐλευθερωθέντες Röm 6,18.22 {vgl. Röm 7,3; 8,2}) besteht allein in der Bindung an Christus, und das heißt: Die Freiheit *von* dem βασιλεύειν bzw. κυριεύειν der Sünde (Röm 5,21; 6,12 bzw. 6,14) und des Todes (Röm 5,14.17 bzw. 6,9) besteht in der Freiheit *für* Gott. Die Erlösung aus der Sklaverei »der Sünde zum Tode« (ἁμαρτίας εἰς θάνατον Röm 6,16) wird damit von Paulus als Herrschaftswechsel verstanden (Röm 6,15–23)[421]. So liegt auch in Gal 2,19 der Ton auf dem Finalsatz, ἵνα θεῷ ζήσω. Entgegen der Unterstellung der Gegner in Gal 2,17b ist Paulus gerade deshalb dem Gesetz – und zwar durchs Gesetz! – gestorben, damit er Gott lebe.

Gemäß den Parallelen (Röm 7,4.6; 2 Kor 5,15; vgl. Röm 14,7–9) ist das θεῷ ζῆν in Gal 2,19f. nicht primär ethisch verstanden, wie dies F. Mußner vertritt[422], sondern es bezeichnet die neue Existenz in Christus als Leben in der Zugehörigkeit zu Gott. Mit der Feststellung, daß sich das neue Leben »existentiell im Gehorsam gegen den göttlichen Imperativ [äußert]«, verengt F. Mußner[423] die paulinischen Aussagen entscheidend. Für Paulus besteht das neue Leben primär in der Teilhabe an Kreuzestod und Auferstehungsleben Christi (Röm 6,4ff.) bzw. in dessen Gegenwart und Wirken im Christen (Gal 2,20; Röm 8,10; vgl. Röm 15,17f.; 1 Kor 15,10; 2 Kor 12,9f.). Dieses Leben in Freiheit ist existentiell durch den Indikativ der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Geistes bestimmt (Gal 5,16–25; Röm 8,2ff.), so daß sich die verbreitete Zuordnung des *Indikativs* zum »Rechtfertigungsgeschehen« und des *Imperativs* zur »Heiligung« weder in Hinsicht auf den Galaterbrief noch im Hinblick auf den Römerbrief auf Paulus zurückführen läßt.

Daß Paulus im Römerbrief in seiner Argumentation wie selbstverständlich vom ›Sterben der Sünde gegenüber‹ (Röm 6) zum ›Sterben dem Gesetz gegenüber‹ (Röm 7) wechseln kann, erklärt sich aus seinem Gesetzesverständnis. Da das Gesetz »um der Übertretungen willen« (τῶν παραβάσεων χάριν) gegeben ist (Gal 3,19; vgl. Röm 5,20 neben 5,13f.), ist das Sein unter der Sünde, das ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι (Röm 3,9; vgl. 5,12; 7,14), von der Anklage und Verurteilung durch die Sinai-Tora begleitet. Deshalb ist der Mensch ὑφ' ἁμαρτίαν seit Mose immer zugleich ein Mensch ὑπὸ νόμον (Gal 3,23; 4,5.21). Ist aber der Mensch durch seine Zugehörigkeit zu Christus von der Herrschaft der Sünde befreit, dann ist er auch von der Instanz des Gesetzes losgekauft (Gal 4,5; vgl. 5,18; Röm 6,14f.): Wer vom Geist regiert wird und im Bereich der Gnade (ὑπὸ χάριν) lebt, ist als solcher nicht mehr ὑπὸ νόμον (Gal 5,18 und Röm 6,14f.).

---

[421] Entsprechend sehen BDR § 188,3 u. Anm. 3, in Röm 6,11; 7,4; 14,7f. (s. den Abschluß: τοῦ κυρίου ἐσμέν); 2 Kor 5,15 und Gal 2,19 mit dem Dativus commodi resp. incommodi mehr den Besitzer ausgedrückt.

[422] F. Mussner, aaO., 182.

[423] Ebd.

Wenn nun die Sünde durch das Gesetz zur Übertretung (Röm 4,15) und damit erst als Sünde offenbar wird (Röm 7,13)[424] – so daß das Gesetz die παράβασις als solche konstituiert –, dann gilt auch umgekehrt, daß die ἁμαρτία nicht mehr über den Menschen herrschen kann, wenn er dem Bereich der verurteilenden Sinai-Tora entnommen ist. Auf den Menschen, der unter der in Christus offenbarten Gnade steht, hat die Sünde keinen Anspruch mehr (Röm 6,14). So koinzidieren für Paulus die Befreiung von der Sünde und die Befreiung vom Gesetz.

In seiner Erwiderung auf den gegnerischen Vorwurf, er mache mit seiner Verkündigung Christus zum Förderer der Sünde, soll heißen, er öffne der Sünde Tür und Tor, reagiert Paulus also nicht nur mit der negativen Feststellung, daß er als ein dem Gesetz Gestorbener per definitionem gar kein Übertreter des Gesetzes mehr sein kann (2,18), sondern er weist zugleich *positiv* darauf hin, daß er durch den Glauben an Christus gerade – und allererst – für Gott lebt (2,19f.). Gegen ein solches vom Geist gewirktes Leben für Gott (vgl. Gal 5,16–25) erhebt die Sinai-Tora als Rechtsforderung Gottes selbstverständlich keine Anklage – κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος (Gal 5,23). So widerlegt Paulus den gegnerischen Vorwurf umfassend, indem er zunächst betont, daß er sowohl dem Bereich des Gesetzes, in dem es zwangsläufig zur Übertretung kommt (vgl. V. 18), als auch der Herrschaft der Sünde, um derentwillen das Gesetz als Ankläger gegeben war, durch Christi stellvertretende Lebenshingabe im Glauben grundsätzlich entnommen ist – ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον (V. 19a) –, um dann im Finalsatz Sinn und Folge dieser Befreiung vor Augen zu stellen: ἵνα θεῷ ζήσω (V. 19b).

6. *Gal 2,20*

In V. 20 expliziert Paulus nun die Aussage von V. 19 über die im Kreuzesgeschehen gründende und vom Gesetz befreite Existenz, in der allein der Mensch für Gott leben kann. Die beiden ersten Teilsätze sind parallel konstruiert. Der negativen Ausführung darüber, was nicht mehr gilt, folgt die positive Entfaltung des in V. 19 angesprochenen neuen Lebens für Gott (ἵνα θεῷ ζήσω). Das Prädikat (ζῶ/ζῇ) wird jeweils betont an die erste und das Subjekt (ἐγώ/Χριστός) kontrastierend an die letzte Stelle gesetzt. Entsprechend ist nach ζῶ δέ keinesfalls ein Komma zu lesen, wie es die Zürcher Bibel, die Luther-Übersetzung, die Ausgabe von J. M. Bover u. a.[425] gegen die Mehrheit der Textausgaben und Ausleger[426] tun. Sollte die Aussage von V. 20a sein: »Ich lebe; doch

---

424 Vgl. Röm 3,20; 7,7.
425 Vgl. GNT³, 653 im Apparat.
426 S. ebd.; zur älteren Diskussion vgl. F. Sieffert, aaO., 156.

nun nicht ich ...«, dann wäre sprachlich die Adversativpartikel ἀλλά geboten[427].

Die Partikel δέ wird in V. 20 dreimal verwendet, allerdings mit verschiedenen Nuancen. Das erste δέ ist als bloße Übergangspartikel zu verstehen (»nun aber«, »also«)[428], während das zweite nach der vorausgehenden Negation die adversative Bedeutung »vielmehr«, »sondern« hat[429]. Das dritte δέ in V. 20b trägt neben dem kontrastierenden νῦν wohl einen leicht gegensätzlichen Ton, so daß es mit schwachem »aber« wiederzugeben ist. Für V. 20a ergibt sich somit die Übersetzung: »Also lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.«

Durch das exponiert stehende Personalpronomen ἐγώ ist das Ich bezeichnet, welches aufgrund des Mit-gekreuzigt-Seins mit Christus nicht mehr existiert, d.h. der παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος, der unter die Sünde versklavt ist (Röm 6,6)[430] und sich deshalb unausweichlich unter dem Verdammungsurteil der Tora, d.h. ὑπὸ νόμον, befindet[431]. Infolge des Gekreuzigt-Seins mit Christus ist für Paulus die definitive Vernichtung der Sündenexistenz vollzogen (συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας Röm 6,6). So greift Paulus mit dem ersten Teilsatz Gal 2,20a – ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ – die Aussagen νόμῳ ἀπέθανον und Χριστῷ συνεσταύρωμαι von V. 19 auf.

Ein neutrales – das christliche Dasein mit einschließendes – Verständnis von ἐγώ scheidet folglich für die Interpretation von V. 20a aus. Zu Unrecht paraphrasiert deshalb F. Mußner V. 20a mit den Worten: »›eigentlich (= das erste δέ) darf ich nicht sagen‹ – so korrigiert sich der Apostel selbst sofort – ›ich lebe‹«[432]. Die Aussage von V. 19 wird jedoch, wie demgegenüber zu betonen ist, durch V. 20 keinesfalls korrigiert, sondern geradlinig und stringent fortgeführt. In den beiden parallel formulierten Sätzen von V. 20a stellt Paulus die alte, vergangene (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ) und die neue Existenz (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ

---

427 Mit F. Sieffert, aaO., 156; E. D. Burton, aaO., 137.

428 Vgl. Bauer/Aland, Art. δέ, 342.

429 Ähnlich E. D. Burton, aaO., 137; A. Oepke, aaO., 95, u. a.

430 Röm 7,14–25 sollte bei seiner komplexeren Bestimmung des menschlichen Ich nicht undifferenziert zur Erklärung des ἐγώ in Gal 2,20a herangezogen werden; so z. B. E. D. Burton, aaO., 137; H. Lietzmann, aaO., 17; ablehnend auch H. D. Betz, aaO., 124. Zum Subjekt von Röm 7,14ff. vgl. grundlegend W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 74–138; jetzt vor allem H. Lichtenberger, Studien zur paulinischen Anthropologie in Röm 7 (HabSchr. masch.), Tübingen 1985, 137–148; 173–181; s. ebd. zur Diskussion.

431 S. auch H. Lietzmann, aaO., 17: »der unwiedergeborene Mensch, der ›alte Adam‹«; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 20: »sein altes Ich, das dem Gesetze unterstellt war«; ferner H. Schlier, aaO., 101, der mit ἐγώ »den bisherigen, ›natürlichen‹ Menschen« bezeichnet sieht. Dagegen ist nach U. Borse, aaO., 118, in Gal 2,20a mit dem vergangenen Ich des Paulus »nicht eine frühere Verfallenheit an die Sünde gemeint [...], sondern sein Leben, das vom Eifer für das Gesetz und vom Bemühen erfüllt war, auf Grund eigener Leistungen vor Gott gerechtfertigt zu werden«. Mit dieser Bestimmung wird aber der Skopus der V. 16–19 verkannt, in denen Paulus gerade auf die Korrelation zwischen der Existenz ἐξ ἔργων νόμου und dem Sünder- bzw. Übertretersein im theologischen Vollsinn abhebt.

432 F. Mussner, aaO., 182; zur Bedeutung des ersten δέ in V. 10 s. o.

Χριστός) antithetisch gegenüber, während die differenzierende Erläuterung der jetzigen christlichen Wirklichkeit – und somit die weitere Explikation des ἵνα θεῷ ζήσω von V. 19a – in V. 20b (ὃ δὲ νῦν ζῶ ...) erfolgt[433]. Wenn nun mit dem zweiten Teilsatz von V. 20a (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός) die Aussage des Finalsatzes von V. 19 (ἵνα θεῷ ζήσω) aufgegriffen wird, so wechselt der Sinn des Begriffes ζῆν durchaus nicht. Wie wir bereits sahen, hat θεῷ ζῆν entgegen der Annahme von F. Mußner[434] – auch in V. 19 keineswegs einen »bloß ethischen Sinn«, sondern bezeichnet das neue Leben, das durch das Leben des Auferstandenen im Gläubigen konstituiert wird.

Während Paulus das Einwohnen Gottes im Menschen auch in Röm 8,10 und 2 Kor 13,5[435] als die Gegenwart Christi im Gläubigen beschreiben kann, spricht er sonst meist vom Einwohnen und Wirken des Geistes Gottes bzw. Christi (Röm 5,5; 8,2–17.23; 1 Kor 2,4.10–16; 3,16; 6,19; 12,3–11.13; 2 Kor 1,21 f.; Gal 3,2.5.14; 5,16–25 u.ö.). Da das alte Dasein nach Paulus grundsätzlich durch die Macht der ἁμαρτία, der σάρξ – und damit auch des νόμος – bestimmt ist und der Mensch niemals an sich, d.h. ohne Beeinflussung und Prägung durch andere Mächte, existiert, ist das neu eröffnete Leben für Gott nur als Folge eines Herrschaftswechsels im Menschen denkbar[436]. Das Personzentrum des Christen ist nunmehr durch die Gegenwart und Herrschaft Christi qualifiziert, die allein die Freiheit von Sünde und Gesetz konstituieren. Die καινὴ κτίσις (2 Kor 5,17; Gal 6,15) besteht ausschließlich in der Einwohnung des Sohnes Gottes, an dem der Vater durch die Auferweckung aus den Toten die Neue Schöpfung verwirklicht hat; und das neue Leben im Einklang mit dem Willen Gottes ist allein als Wirkung und Entfaltung des Geistes Gottes bzw. Christi im Menschen zu erklären[437].

In V. 20b werden die Aussagen von V. 19 und V. 20a über das in Christus gewonnene Leben positiv entfaltet. Das ὃ ist Objektsakkusativ; es empfängt seinen Inhalt aus dem unmittelbar folgenden Zusammenhang[438]. Das Neutrum des Relativpronomens vertritt hier das Substantiv mit näherer Bestimmung, so daß es im Sinne von τὴν ζωήν, ἣν νῦν ζῶ zu verstehen ist[439]. Wie aus der auf

[433] Gegen F. Mussner, aaO., Anm. 71.

[434] F. Mussner, aaO., 182: »Damit verliert aber auch der Terminus ζῆν den bloß ethischen Sinn, den er in V. 19 noch besaß«; vgl. ebd. zu V. 19.

[435] Vielleicht auch Gal 4,19; s. noch Röm 15,18; 2 Kor 13,3; vgl. ferner Eph 3,17; Kol 1,27 (nicht eindeutig); 3,11. Bei der von H. D. Betz, aaO., 124, angeführten Parallele Gal 1,16 geht es im Unterschied zu 2,20 um die das Apostelamt begründende und damit nicht zu verallgemeinernde Offenbarung des Sohnes Gottes. Vor allem aber steht ἐν ἐμοί hier – analog Röm 1,19; 2 Kor 4,3 und 8,1 – für den einfachen Dativ »mir« oder »an mir«; s. BDR § 220,1 u. Anm. 1; Bauer/Aland, Art. ἐν, 526.

[436] S. dazu die Auslegung zu V. 19.

[437] Vgl. neben den angegebenen Belegen noch Röm 7,6; 2 Kor 3,6.

[438] Mit Bauer/Aland, Art. ὅς, 1184.

[439] Vgl. BDR § 154 mit Anm. 3; Bauer/Aland, aaO.

Christus bezogenen Parallele in Röm 6,10 – ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ – hervorgeht und durch die dort in V. 11 anschließende Anwendung auf die Gläubigen bestätigt wird, soll durch das neutrale Relativpronomen keineswegs eine Begrenzung des Lebens angedeutet werden, wie dies H. D. Betz im Anschluß an J. B. Lightfoot wieder erwägt[440]. Sowenig das Auferstehungsleben Christi in Röm 6,10 durch die neutrale Redewendung in irgendeiner Weise eingeschränkt werden soll, sowenig ist in Gal 2,20b gemeint, daß es sich hier noch nicht um das volle Leben handelt – was dann die Übersetzung: »Soweit ich schon lebe . . .« fordern würde[441].

Das Zeitadverb νῦν korrespondiert dem οὐκέτι in V. 20a und hebt wie das νῦν/νυνί in Röm 3,21.26; 6,22; 7,6; 8,1; Gal 4,9 u. ö. die heilvolle Gegenwart von der vorchristlichen Vergangenheit als ἁμαρτωλός (2,17) und παραβάτης unter dem Gesetz (2,18) ab[442]. Als ein mit Christus Gekreuzigter, der der Sünde und dem Gesetz abgestorben ist und somit als der alte, sich Gott widersetzende Mensch nicht mehr existiert, lebt der Christ jetzt im Glauben an den Sohn Gottes. Damit ist die Fortsetzung der Argumentation in Gal 2,20b also rein positiv und nicht etwa relativierend zu verstehen. Der Gedanke, daß mit dem νῦν – im Sinne von »jetzt noch« – der eschatologische Vorbehalt ausgedrückt sein soll[443], paßt weder zum Duktus unseres Zusammenhangs noch zum Galaterbrief als Ganzem. Die entscheidende Wende ist mit dem die Geschichte teilenden Kommen und Offenbarwerden des Glaubens erfolgt (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν . . . ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως Gal 3,23.25). Das »Jetzt« ist der Tag des Heils (vgl. 2 Kor 6,2).

Dementsprechend ist auch die betont vorangestellte präpositionale Bestimmung ἐν πίστει keineswegs unter dem Aspekt des eschatologischen Vorbehaltes zu deuten. Paulus schränkt mit V. 20b nicht ein: »Noch lebe ich nicht im Schauen, sondern im ›Glauben‹«[444], noch wird hier überhaupt »auf die den Glauben zu Ende bringende Zukunft«[445] reflektiert. Antonym zu »Glauben«

---

440 H. D. Betz, aaO., 124f.: »to the extend that I have life«; u. ebd. Anm. 96; J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians, 10. Aufl., London 1890 (1865), 119: »ὃ limits and qualifies the idea of life: ›So far as I now live . . .‹«; vgl. H. Schlier, aaO., 102, Anm. 4.

441 Daß es sich bei der neutralen Wendung nicht etwa um eine Einschränkung, sondern eher um eine verallgemeinernde, das Gesamte bezeichnende Formulierung handelt, erhellt auch aus dem bekannten Beleg Plut. Mor. 100F: καὶ γὰρ ὃ καθεύδουσι, τοῦ σώματος ὕπνος ἐστὶ καὶ ἀνάπαυσις.

442 Ähnlich F. Sieffert, aaO., 157; J. B. Lightfoot, aaO., 119; E. D. Burton, aaO., 138; A. Oepke, aaO., 96; H. D. Betz, aaO., 125, Anm. 98.

443 So z. B. H. Schlier, aaO., 102, Anm. 3; W. Kramer, Christos, Kyrios, Gottessohn (AThANT 44), Zürich/Stuttgart 1963, 187; von den Übersetzungen Jerusalemer Bibel und L. Albrecht, aaO., 500; ferner vorausgesetzt bei Th. Zahn, aaO., 136; D. Lührmann, aaO., 45; u. a. Vom Leben im Glauben an das zukünftige, verheißene Leben (futura vita, vita promissa) spricht schon der Ambrosiaster, aaO., 29.

444 So F. Mussner, aaO., 183.

445 Gegen H. Schlier, aaO., 102, Anm. 3.

ist in unserem Zusammenhang nicht das »Schauen«[446] – wie εἶδος in dem eschatologischen Abschnitt 2 Kor 5,1–10 (V. 7) gerne gedeutet wird –, sondern vielmehr der νόμος, die Sinai-Tora (Gal 2,16. [18.]19.21). Das ἐν πίστει ζῆν stellt somit die Opposition zum ἐξ ἔργων νόμου εἶναι (Gal 3,10 neben 2,16.21) dar, welches seinerseits zwangsläufig mit dem Sünder- (2,17) und Übertretersein (2,18) korrespondiert. Gerade in der Auseinandersetzung mit den judaistischen Gegnern in Galatien hebt Paulus die Exklusivität und Suffizienz der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ hervor und unterstreicht damit auch den Erfüllungscharakter des Glaubens (Gal 3,2f.6.14 u.ö.).

Das Präpositionalgefüge ἐν πίστει ist als Angabe der Lebenssphäre zu verstehen, die dem Bereich ὑπὸ νόμον entgegengestellt wird[447]. Somit hat es nicht instrumentale Bedeutung im Sinne von διὰ πίστεως[448] resp. per fidem, sondern es ist, wie die Vulgata zutreffend zum Ausdruck bringt, im Sinne eines in fide gemeint. Die persönliche Formulierung (1. Pers. Sg.) und der folgende Hinweis auf die ἀγάπη des Gottessohnes dürfen nicht dazu verleiten, die paulinische πίστις vorrangig als Fiduzialglauben zu bestimmen[449]. Die Aufnahme der Gottessohn-Formel[450] in V. 20b macht deutlich, daß Paulus von der mit Christi Kommen und Sterben[451] eröffneten Wirklichkeit des Glaubens (Gal 3,25) und nicht von einer menschlichen Haltung spricht. Der Glaubensbegriff hat auch in Gal 2,20 einen eher objektiven als subjektiven Charakter. Es geht Paulus bei der beschriebenen Einheit mit Christus nicht um eine vom Menschen herbeigeführte unio mystica, sondern um die im Kreuzesgeschehen eröffnete und durch die ἀκοὴ πίστεως (Gal 3,2.5; Röm 10,17) dem Menschen mitgeteilte unio fidei.

Wie auch in 2 Kor 5,14 ist bei der Erwähnung der Liebe Christi[452] in Gal 2,20 weniger an eine generelle Grundeinstellung als vielmehr an die konkrete

---

446 Dagegen auch F. F. Bruce, aaO., 144f.

447 Mit F. Sieffert, aaO., 157f.

448 So aber schon Joh. Chrysostomus, In Epistulam ad Galatas Commentarius, PG 61, 646; dagegen auch F. Sieffert, aaO., 157.

449 H. Lietzmann, aaO., 17, entnimmt dem ἀγάπη-Motiv, »wie stark Pls bei dem Wort πίστις den Begriff des liebevollen Vertrauens empfindet«, H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 20, »daß er völlig an Christus hingegeben ist im Vertrauen auf dessen Liebe und deren Erweis in der Hingabe für ihn«. F. Mussner, aaO., 183, der durch das Glaubensmotiv zugleich den eschatologischen Vorbehalt festgehalten sieht, erklärt: »πίστις enthält hier ganz besonders das Moment des Vertrauens und der Hoffnung.«

450 S. dazu W. Kramer, aaO., 112–116, hier 114f. und 186f.; W. Popkes, Christus traditus, 197f.; M. Hengel, Der Sohn Gottes, 2. Aufl., Tübingen 1977, 18–31, hier 26; vgl. Röm 8,32 (Subj. Gott); Eph 5,2.25 (Selbsthingabe in Verbindung mit dem Liebesmotiv). Da von der πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ bei Paulus nur hier die Rede ist, hat wohl auch der Sohnestitel in Gal 2,20 als traditionell zu gelten; mit W. Popkes, aaO., 198.

451 Daß Paulus die Selbsthingabeformel in erster Linie auf das Sterben bezieht, erhellt aus den Wendungen ὑπὲρ ἐμοῦ (V. 20), Χριστῷ συνεσταύρωμαι (V. 19) und ἀπέθανεν (V. 21); vgl. W. Popkes, aaO., 276; W. Kramer, aaO., 115.

452 Vgl. noch Röm 8,35; verbal Röm 8,37; zur Liebe Gottes, des Vaters, Röm 5,5.8; 8,39; 2 Kor 13,13; verbal 1 Thess 1,4. Relativ selten wird bei Paulus ἀγαπᾶν zur Bezeichnung der Haltung des Menschen Gott gegenüber verwendet: Röm 8,28; 1 Kor 2,9; 8,3.

Offenbarung dieser Liebe im Sterben ὑπὲρ ἡμῶν/ἐμοῦ gedacht. Hier wie dort wird der Zusammenhang zwischen der Liebe Christi und dem daraus folgenden Glauben nicht psychologisch, sondern soteriologisch verstanden: ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον (2 Kor 5,14). Die Heilsbedeutung der Hingabe Christi wird in Gal 2,20 gerade durch die Verwendung des Gottessohn-Titels hervorgehoben, der bei Paulus auch sonst im soteriologischen Kontext erscheint[453]. Mit der Erwähnung der Liebe des Gottessohnes als der einzigen Voraussetzung und Grundlage des Heilsgeschehens und des Glaubens wird nochmals wirkungsvoll auf die Voraussetzungslosigkeit des Heils auf seiten des Menschen hingewiesen – entsprechend der betonten Beschreibung der Liebe Gottes zu den Unvermögenden, Gottlosen, Sündern und Feinden in Röm 5,6–10. Mit J. Calvin ist festzuhalten: Non alia illi moriendi fuit ratio, nisi quia nos diligebat[454]. Denn wäre Christus nicht allein durch seine Liebe, sondern durch irgendwelche Verdienste bewogen worden, uns zu retten, würde dies als Grund genannt (Nam siquibus meritis provocatus nos redemisset: causa haec diceretur)[455].

Daß das Genitivattribut zu πίστει als Genitivus obiectivus, keineswegs aber als Genitivus subiectivus[456] zu verstehen ist, haben wir bereits bei Gal 2,16 erkannt, wo der nominale Ausdruck πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ durch die verbale Wendung εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν aufgenommen und erläutert wird. Der Gedanke, daß Jesus selbst als der Sohn Gottes »im Glauben« lebte, ist Paulus fremd.

So ist V. 20 also rein positiv zu interpretieren: Das ἐν πίστει ζῆν τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ist der Modus des θεῷ ζῆν (V. 19), und die Grundlage dieses Glaubens an den Sohn Gottes ist die Gegenwart Christi im Gläubigen. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich auch, daß durch das Präpositionalgefüge ἐν σαρκί keineswegs die positive Aussage von V. 20 »eingeschränkt« wird, wie z.B. Th. Zahn annimmt[457]. Vielmehr ist hier mit σάρξ die irdische Existenz des Christen gemeint[458], die nach Paulus – wie in 2 Kor 10,3 hervorgehoben – gerade nicht eine Existenz κατὰ σάρκα ist. Entsprechend ist auch in Phil

[453] S. Röm 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; Gal 1,15f.; 4,4.6; 2 Kor 1,19; vgl. dazu M. HENGEL, aaO., 20ff.

[454] J. CALVIN, Ad Galatas, Vol. I, 559.

[455] AaO.; vgl. ebd. den Hinweis auf die Reihenfolge der Aussagen: Notandus enim est ordo: Dilexit nos, et tradidit se pro nobis.

[456] So z.B. K. BARTH, Evangelium und Gesetz, 6; L. ALBRECHT, aaO., 500, Anm. 15; M. D. HOOKER, aaO., 326ff.336. Dagegen u.a. R. BULTMANN, Art. πιστεύω κτλ, ThWNT VI, 211 (zu den Belegen s. ebd. Anm. 267); H. RÄISÄNEN, aaO., 162, Anm. 1.

[457] S. TH. ZAHN, aaO., 136; vgl. F. MUSSNER, aaO., 183 (als Ausdruck des eschatologischen Vorbehalts); D. LÜHRMANN, aaO., 45; A. OEPKE, aaO., 96: »höchstens mit leisem konzessivem Nebenton«.

[458] Mit E. SCHWEIZER, Art. σάρξ κτλ, ThWNT VII, 118–151, hier 125, und den meisten Exegeten.

1,21f.24 τὸ ζῆν ἐν σαρκί für den Apostel das gegenwärtige Leben, das Christus zum alles prägenden Inhalt hat und zur Förderung der Gemeinde dient (ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν {Subj.} Χριστός). Es ist das noch sterbliche Leben ἐν τῷ θνητῷ σώματι (Röm 6,12)[459], das bei dem der Sünde Abgestorbenen nicht mehr von dem σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm 6,6) bestimmt sein soll. So wird also auch in Gal 2,20 mit ἐν σαρκί neutral »das irdische Leben in seiner Ganzheit« bezeichnet[460]. Von einer polemischen Zurückweisung enthusiastischer Tendenzen kann im Rahmen des Galaterbriefes keine Rede sein. Diese von H. D. Betz angegebene Konnotation[461] ist fraglos aus der korinthischen Korrespondenz eingetragen.

Durch die Aufnahme der Selbsthingabe-Formel in Gal 2,20b gestaltet Paulus den Abschluß seiner Argumentation von V. 19f. besonders eindringlich und feierlich. Das gilt um so mehr, als er auch den Gnaden- und Friedensgruß des Präskriptes in Gal 1,4 – bei Auslassung des Dankgebetes – durch eine Selbsthingabe-Formel erweitert hat, so daß beide Aussagen eine den ersten Hauptteil des Briefes umfassende inclusio bilden.

7. *Gal 2,21*

Mit dem asyndetisch angeschlossenen und dadurch besonders hervorgehobenen V. 21 beendet Paulus den mit V. 15 beginnenden Argumentationsgang, indem er – nochmals in der 1. Pers. Sg. sprechend – darauf hinweist, daß *er* die Gnade Gottes nicht annulliere, d. h. für ungültig und nichtig erkläre[462]. Damit grenzt er sich in indirekter Formulierung von der ὑπόκρισις des Petrus und der übrigen antiochenischen Judenchristen ab, vor allem aber von der Position der galatischen Gegner[463], denen er vorwerfen muß, die Gemeinden von der Wahrheit des Evangeliums und eben damit von der in Christus offenbarten Gnade Gottes abzubringen (vgl. Gal 1,6; 5,4). Daß sich Paulus hiermit gegen einen Vorwurf seiner Widersacher wendet, er seinerseits beseitige die Gnade, die in Gesetz und Beschneidung bestehe[464], ist unwahrscheinlich[465], da im Text durch nichts angedeutet. Hier wie auch sonst bei Paulus ist die χάρις mit dem Heilsgeschehen in Christus verbunden und stellt die Opposition zur Sinai-Tora

---

459 Vgl. τὰ θνητὰ σώματα Röm 8,11; ἐν τῇ θνητῇ σαρκί 2 Kor 4,11.

460 Mit E. Schweizer, aaO., 125.

461 S. H. D. Betz, aaO., 125.

462 Vgl. C. Maurer, Art. τίθημι κτλ, ThWNT VIII, 152–170, hier 159; Bauer/Aland, Art. ἀθετέω, 39; H. Schlier, aaO., 103f.

463 Mit H. Lietzmann, aaO., 17; F. Mussner, aaO., 184.

464 So H. Schlier, aaO., 103; nachdrücklich E. D. Burton, aaO., 140; zögernd H. D. Betz, aaO., 126.

465 Dagegen auch H. Lietzmann, aaO., 17; A. Oepke, aaO., 97, der darin ein »völliges Mißverständnis« sieht; F. Mussner, aaO., 184, Anm. 80.

bzw. zur Toraobservanz dar (vgl. vor allem V. 21b; 5,4; Röm 4,4.16; 6,14f.; 11,6).

Bei dem abschließenden Konditionalsatz V. 21b handelt es sich wieder wie in V. 18 um einen indefiniten Fall[466], so daß formal die Zwangsläufigkeit und Unausweichlichkeit der Apodosis betont wird. Da beim Indefinitus die Protasis – ohne Klärung des Verhältnisses zur Wirklichkeit – als reine Annahme gekennzeichnet ist, besteht kein Grund, V. 21b mit H. D. Betz grammatisch als Irrealis ohne ἄν zu deuten[467]. Durch den Kontext (Gal 2,16.18f.) und durch die Anstößigkeit der Folgerung erscheint die Voraussetzung als selbstverständlich hypothetisch, so daß die Relation der Protasis zur Wirklichkeit nicht – wie etwa in Gal 3,21 – formal als irreal bestimmt werden muß.

Mit seinem argumentum e contrario in 2,21b stellt Paulus nachdrücklich die zwangsläufige Folge der gegensätzlichen Position vor Augen, um abschließend noch einmal die Absurdität des judaistischen Standpunktes zu erweisen: Wenn das Heil auf dem Weg der Toraobservanz erlangt werden könnte, dann wäre Christus ohne Grund, d.h. unnötigerweise, gestorben. Denn unter dieser Voraussetzung würde ja prinzipiell gelten, daß die Sinai-Tora Leben geben und damit rechtfertigen könnte (vgl. Gal 3,21 {irreal}; Röm 8,3). Das Adverb δωρεάν, das in der Profangräzität nur die Grundbedeutung »geschenkweise«, »umsonst« = »gratis« hat[468], erscheint in der LXX häufig als Äquivalent zu חִנָּם in der Konnotation »ohne Grund«, »ohne Ursache« (1 Reg 19,5; Ps 34,7.19; 68,5; 108,3; 118,161 LXX; Sir 20,23; 29,6; PsSal 7,1; vgl. Joh 15,25). So legt sich auch für Gal 2,21b die Übersetzung »ohne Grund«, »unnötigerweise« nahe[469], zumal sie sich ausgezeichnet in den Kontext einfügt.

Alternativ wird für δωρεάν in Gal 2,21b häufig die Wiedergabe mit »ohne Erfolg«[470], »vergebens«[471] oder »zwecklos«[472] vorgeschlagen. Allerdings scheiden die bei W. Bauer/K. u. B. Aland dazu angeführten LXX-Belege aus, denn in Hiob 1,9 ist von dem Wortsinn »umsonst«, »gratis«, d.h. »ohne Entgelt« bzw. »ohne Gegenleistung« auszugehen[473], und in Ps 34,7 LXX ist δωρεάν – wie auch sonst in den Psalmen – mit »grundlos«, »ohne Ursache«

---

466 Vgl. grundsätzlich E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik II, 684; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 281; BDR § 371, Anm. 1; M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 304–306.

467 H. D. Betz, aaO., 126.

468 Vgl. zum Ganzen F. Büchsel, Art. δίδωμι κτλ, THWNT II, 168–175, hier 169f.; Bauer/Aland, Art. δωρεάν, 423f.; H. G. Liddell/R. Scott, Art. δωρεά, aaO., 464.

469 Mit F. Sieffert, aaO., 159; H. Schlier, aaO., 104; U. Borse, aaO., 119. S. schon J. A. Bengel, Gnomon, 469: Nihil horum opus fuisset, si ex lege esset justitia.

470 So Th. Zahn, aaO., 137; H. Lietzmann, aaO., 17; Bauer/Aland, aaO., 424.

471 S. Bauer/Aland, ebd.; G. Schneider, Art. δωρεά κτλ, EWNT I, 882 (ohne Beleg).

472 S. F. Mussner, aaO., 184, Anm. 82; vgl. auch A. Oepke, aaO., 97: »vergeblich, ohne Zweck und Ziel, sinnlos«.

473 Vgl. F. Horst, Hiob, BK XVI/1, 3. Aufl., Neukirchen 1974, 15.

wiederzugeben[474]. Der von F. Mußner als Parallele angegebene Text Jes 49,4 bietet nur die Adverbien κενῶς und εἰς μάταιον, und selbst bei dem vielzitierten Beleg Ign Trall 10 (δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω) erscheint neben »ohne Erfolg«, »vergebens«[475] auch wieder die Übersetzung »ohne Grund«, »ohne Ursache« als sinnvoll[476]. So kommt als Beleg für ein alternatives Verständnis in der biblischen Literatur nur noch Mal 1,10 (δωρεάν = frustra) und Hes 6,10 (v.l.) mit der Wendung εἰς δωρεάν – im Sinne von »wirkungslos«[477] – in Betracht. Dieser Befund spricht nicht dafür, in Gal 2,21b für δωρεάν die Bedeutung »vergeblich«, »zwecklos« anzunehmen – zumal Paulus in Gal 3,4; 4,11 und 1 Kor 15,2 hierfür den Begriff εἰκῇ verwendet. Von daher gesehen ist in Gal 2,21b am ehesten von der in der LXX verbreiteten abgeleiteten Bedeutung »ohne Grund« auszugehen. Der Sühnetod Christi ›für uns‹ (Gal 2,20; 3,13) wäre nicht nötig gewesen, und es hätte kein Grund für die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium bestanden, wenn bereits die Sinai-Tora zum Heil führen und Leben gewähren könnte, d.h. wenn der Mensch prinzipiell ἐξ ἔργων νόμου die δικαιοσύνη erlangen könnte.

Wie schon in V. 16, so macht Paulus auch mit seinem letzten Argument in V. 21 unmißverständlich klar, daß sich Gesetz und Gnade, Rechtfertigung aufgrund von Toraobservanz und im Glauben empfangene Rechtfertigung unmittelbar ausschließen. Genauso kompromißlos stehen sich in Gal 3,18 νόμος und ἐπαγγελία und in Röm 4,14 νόμος und πίστις als exklusive Gegensätze gegenüber. Daß Paulus »dieses Entweder-Oder« in Gal 2,21 nur für die Christen, nicht aber für die Juden aufstelle, wie F. Mußner behauptet[478], ist angesichts des gesamten Duktus von 2,15ff. wie auch speziell im Hinblick auf V. 16.17 (καὶ ἡμεῖς ... καὶ αὐτοὶ ...) und auf die ἐγώ-Rede in V. 18–21 mit Sicherheit unzutreffend. Zwar setzt sich Paulus im Galaterbrief durchgängig mit christlichen Judaisten auseinander, aber es geht ihm gerade in den Ausführungen von 2,15ff. um die Bedeutung der Tora für ihn selbst, Petrus und die anderen φύσει Ἰουδαῖοι, d.h. als Juden Geborenen. Wie bereits die Argumentation in 2,21 zeigt, versteht Paulus Auftrag und Grenze der Tora im Lichte des Kreuzesgeschehens, dessen Verbindlichkeit und Endgültigkeit für ihn unzweifelhaft feststehen. Das Wesen und die Funktion der Sinai-Tora erschließen sich ihm also vom Heilsgeschehen in Christus her – und nicht umgekehrt.

---

474 Mit H.-J. Kraus, Psalmen, Bd. I, 273.277.

475 Vgl. Bauer/Aland, aaO., 424; F. Büchsel, aaO., 170.

476 Mit F. Sieffert, aaO., 159; H. Schlier, aaO., 104, Anm. 3.

477 Vgl. W. Zimmerli, Ezechiel, BK XIII/1, Neukirchen 1969, 154.

478 F. Mussner, aaO., 184; zumindest mißverständlich ist auch der Hinweis F. Mussners, aaO., 185, daß das Gesetz durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu »*als Heilsweg* überholt« sei. Nach Paulus war die Sinai-Tora noch nie Heilsweg gewesen, und in Christus hat das Sein unter dem Gesetz zudem sein grundsätzliches Ende gefunden (Röm 10,4).

8. Zusammenfassung und Übersetzung von Gal 2,15–21

Überblicken wir nochmals Gal 2,15–21 als Ganzes, so sind folgende Ergebnisse festzuhalten: Der Abschnitt gehört formal noch zum Bericht über den antiochenischen Konflikt und ist bis V. 21 als Rede an Petrus konzipiert. Sachlich und begrifflich gesehen ist er jedoch von V. 15 an durch die galatische Situation beeinflußt. Aufgrund der Analogie, die Paulus zwischen beiden Situationen sieht, läßt er die historisch orientierte Darstellung des ersten Hauptteils (1,11–2,21) mit der stilisierten Rede von 2,15–21 in die systematisch-exegetische Argumentation des zweiten Hauptteils (3,1–5,12) einmünden und skizziert hier bereits seine Grundpositionen, die er dann in den Kapiteln 3 und 4 entfalten wird.

Mit dem reinen Nominalsatz V. 15 greift Paulus in einer rhetorischen concessio das jüdische Selbstverständnis mit seiner spezifischen Abgrenzung von den Heiden als den »Sündern« par excellence auf. Mit V. 16 wird diese Selbsteinschätzung hinsichtlich ihrer soteriologischen und anthropologischen Implikationen prinzipiell aufgehoben – und nicht nur relativiert oder ergänzt. Dabei schließt Paulus von der Tatsache, daß er selbst und die anderen Judenchristen an Christus gläubig wurden (V. 16b), auf die theologischen Voraussetzungen (V. 16a) und auf den Sinn (V. 16c) dieser Hinwendung: Wenn sie als Juden ebenso wie die Heiden durch den Glauben an Christus gerechtfertigt wurden – was von keinem Judenchristen bestritten werden kann –, dann bedeutet das zwangsläufig, daß das Heil nicht durch Toraobservanz erlangt wird und – wie dies auch die Schrift bezeugt (V. 16d) – kein Mensch aufgrund seines gelebten Lebens den rettenden Freispruch empfängt.

V. 17a ist streng im Duktus der bisherigen Aussagen zu interpretieren. Der Konditionalsatz knüpft direkt an die Argumentation von V. 16 an und stellt die pointiert formulierte Folgerung aus dem bisher Gesagten dar: Bei ihrem Streben, in Christus gerechtfertigt zu werden, wurden auch sie, die Judenchristen, wie die Heiden als Sünder erfunden. Der Konditionalsatz ist somit als Realis der Vergangenheit zu verstehen und nicht als Irrealis, schon gar nicht als Irrealis der Gegenwart.

Die Apodosis V. 17b besteht aus einer rhetorischen Frage, die unmittelbar anschließend emphatisch verneint wird. Mit diesem Folgesatz nimmt Paulus einen Einwand judenchristlicher Gegner auf, der sich in schärfster Weise gegen die paulinische Verkündigung richtet. Hinter der Aussage, Christus werde hier zu einem Helfer, einem Förderer der Sünde, steht – ähnlich wie in Röm 3,8; 6,1.15 – der Vorwurf, das von Paulus verkündete Evangelium halte vom Tun des Gotteswillen ab und verführe zum Bleiben in der Sünde.

In V. 18 macht Paulus zunächst mit einer *negativen* Begründung des μὴ γένοιτο (V. 17b) bewußt, wo – und wo allein – die Sünde wirklich gefördert und

der Mensch wieder zum Übertreter wird. Da er sich mit den in V. 18–21 folgenden Aussagen vom Standpunkt seiner judaistischen Gegner nachdrücklich abgrenzt, wechselt Paulus in V. 18 von der alle Judenchristen zusammenschließenden 1. Pers. Pl. (V. 15–17) in die 1. Pers. Sg. Wenn der Apostel das, was er niedergerissen, d. h. für ungültig erklärt hat, wiederum aufbauen, d. h. für gültig halten würde, dann würde er sich zwangsläufig (indefiniter Fall!) als Übertreter erweisen. Mit seiner Hinwendung zu Christus hat Paulus die Überzeugung aufgegeben, daß er als Jude aufgrund seiner Toraobservanz vor Gott gerechtfertigt werden und somit das Heil erlangen könne. Würde Paulus gemäß Verhalten und Forderung der Gegner sich der Sinai-Tora wieder unterstellen und nicht mehr in Christus allein, sondern auch in der Toraobservanz sein Heil suchen, dann würde er sich selbst wieder der Instanz aussetzen, die den Menschen nach Adam – d. h. den seinsmäßigen Sünder – prinzipiell nur als Übertreter qualifizieren und über ihn ausschließlich den todbringenden Fluch aussprechen kann.

Die Verse 19–21 bilden die positive Begründung der Zurückweisung von V. 17c. »Durch das Gesetz«, d. h. durch die Sinai-Tora, geschah für Paulus – wie für alle an Christus Glaubenden – nicht etwa die Rechtfertigung vor Gott, sondern vielmehr gerade die Befreiung vom Gesetz (V. 19a). Indem Christus sich mit dem Sünder identifiziert und stellvertretend den Fluchtod auf sich genommen hat, den das Gesetz rechtens über diesen verhängt, ist der Gläubige mit Christus gekreuzigt und in ihm der Sinai-Tora definitiv gestorben, d. h. rechtskräftig von ihr getrennt (V. 19b). Anspruch und Anklage des Gesetzes können ihn aufgrund des Sühnegeschehens in Christus nicht mehr treffen. Entgegen der judaistischen Unterstellung kommt es, wie Paulus hervorhebt, gerade durch diese Trennung vom Gesetz zu dem im Gesetz geforderten Leben für Gott, d. h. für Christus.

In V. 20 expliziert Paulus die Aussage von V. 19 über die im Kreuzesgeschehen gründende und vom Gesetz befreite Existenz. Da er mit Christus gekreuzigt und deshalb dem Gesetz abgestorben ist, lebt er selbst – d. h. sein ›alter Mensch‹, der unter der Sünde versklavt war – nicht mehr. Das neue Ich hingegen ist dadurch bestimmt, daß Christus sein Personzentrum beherrscht. Das Leben für Gott (V. 19a) gründet also darin, daß Christus selbst im Glaubenden lebt (V. 20a). Mit V. 20b wird die Aussage von V. 19.20a positiv entfaltet – und nicht etwa eingeschränkt. Das Leben, das Paulus jetzt – im Gegensatz zu früher – in seiner irdischen, noch sterblichen Existenz lebt, das lebt er in der Wirklichkeit des Glaubens an den Sohn Gottes, dessen in der stellvertretenden Selbsthingabe erwiesene Liebe die einzige Voraussetzung und Grundlage dieses neuen Lebens für Gott ist.

In V. 21 schließt Paulus den mit V. 15 eröffneten Argumentationsgang ab, indem er hervorhebt, daß er – im Gegensatz zu seinen Opponenten – die Gnade nicht annulliere, d. h. für ungültig erkläre. Denn wenn das Heil auf dem Weg

der Toraobservanz grundsätzlich erlangt werden könnte, dann wäre Christus zwangsläufig (indefiniter Fall!) ohne Grund, d.h. unnötigerweise, gestorben.

Abschließend sei eine Übersetzung von Gal 2,15–21 geboten, die unserer grammatisch-syntaktischen Analyse entspricht und noch einmal den Argumentationsgang des Apostels verdeutlichen soll.

Übersetzung von Gal 2,15–21:

15 *Wir* sind von Geburt Juden und nicht Sünder heidnischer Herkunft.
16 Weil wir aber wissen, daß der Mensch nicht auf Grund von Toraobservanz gerechtfertigt wird, sondern ausschließlich durch den Glauben an Jesus Christus, sind *auch wir* zum Glauben an Christus Jesus gekommen, damit wir auf Grund des Glaubens an Christus gerechtfertigt werden und nicht auf Grund von Toraobservanz; denn auf Grund von Toraobservanz »wird kein Fleisch gerechtfertigt werden« [Ps 143,2].
17 Wenn demnach *auch wir selbst* bei unserem Streben [bzw. indem wir begehrten], in Christus gerechtfertigt zu werden, als Sünder erfunden wurden, ist dann etwa Christus ein Diener der Sünde? Ganz und gar nicht!
18 Denn (nur) wenn ich das, was ich niedergerissen [d.h. für ungültig erklärt] habe, wieder aufbaue [d.h. für gültig halte], erweise ich mich als Übertreter.
19 Denn ich bin durch das Gesetz [d.h. die Sinai-Tora] dem Gesetz [d.h. der Sinai-Tora] gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt.
20 Also lebe nicht mehr *ich*, sondern *Christus* lebt in mir. Was ich aber nun im Fleisch [d.h. in meiner irdischen Existenz] lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich [in den Tod] dahingegeben hat.
21 Ich annulliere die Gnade Gottes nicht; denn wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz (kommt), dann ist Christus ohne Grund gestorben.

II. Gal 3,1–5: Das Heil auf Grund der Glauben wirkenden Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus

Während der Abschnitt 2,15–21 formal noch zu dem mit 1,11 beginnenden ersten, historisch orientierten Hauptteil gehört, wird mit 3,1–5 der zweite – grundsätzlich und exegetisch konzipierte – Hauptteil eröffnet, dem sich dann mit 5,13–6,10 ein paränetischer Hauptteil als dritter und letzter anschließt. Für die Bestimmung des Verhältnisses von Verheißung und Gesetz im Galaterbrief sind vor allem die vier Unterabschnitte von 3,1–4,7 zu berücksichtigen, die im folgenden schwerpunktmäßig untersucht werden sollen.

Die Verse 3,1–5 sind – wie dann auch die Verse 4,12–20 – im Vergleich zu dem theologisch sachlichen Stil des Kontextes sehr persönlich gehalten. Paulus appelliert mit fünf[1] aufeinanderfolgenden Fragen an die Erfahrung und Einsicht der Galater, wobei die Antwort auf die erste und letzte Frage auf der Hand liegt (vgl. dazu 3,14), während die Antwort zur zweiten und dritten Frage nur von den Galatern selbst gegeben werden kann. Mit der affektvollen, tadelnden Anrede ὦ ἀνόητοι Γαλάται[2] wendet sich Paulus erstmals seit 1,11 den Briefempfängern wieder unmittelbar zu. Während er sie dort – wie häufig[3] – gewinnend als ἀδελφοί anspricht, nennt er sie hier eindrücklich beim Namen[4]. »Unvernünftig« und »unverständig« sind die Galater in Hinsicht auf die richtige theologische Einsicht[5]. Denn sie lassen sich von den judaistischen Gegnern irremachen (1,6f.; 5,10) und geraten so in Widerspruch zu ihren eigenen Grundlagen des Glaubens, bei denen sie deshalb mit den folgenden Fragen nochmals behaftet werden sollen. Daß sich der Vorwurf etwa »auf eine natürliche Verstandesschwäche als einen Nationalfehler der Galater«[6] oder

---

[1] Bzw. sechs, falls man V. 3a als eigenständige Frage liest; so z.B. F. Sieffert, aaO., 166; E. D. Burton, aaO., 148; H. Schlier, aaO., 122; NTG[25]; GNT.

[2] In der Koine wird die im Attischen regelmäßige Interjektion ὦ meist bei affektvoller Anrede verwendet. Zur tadelnden Konnotation s. auch Röm 2,1.3; 9,20; Lk 9,41; 24,25; Acta 13,10; Jak 2,20; vgl. BDR § 146; M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 35; H. Schlier, aaO., 118.

[3] S. auch 3,15; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1 und eindrücklich als Briefschluß 6,18: ἀδελφοί· ἀμήν.

[4] Zur ungewöhnlichen namentlichen Anrede vgl. noch 2 Kor 6,11; Phil 4,15.

[5] Ähnlich die meisten Exegeten; vgl. F. Sieffert, aaO., 161; E. D. Burton, aaO., 143; A. Oepke, aaO., 99; J. Behm, Art. νοέω κτλ, ThWNT IV, 947–976, hier 959f. (zu den Belegen siehe ebd.); H. Schlier, aaO., 118f.; F. Mussner, aaO., 206; G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, 213f.; H. D. Betz, aaO., 130.

[6] F. Sieffert, aaO., 161; vgl. ebd. zur älteren Diskussion.

»auf das gegentheilige Zeugnis der Galat[ischen] Gelehrigkeit« beziehen sollte, »deren Bewusstsein den Vorwurf desto empfindlicher gemacht habe«[7], wird heute nicht mehr vertreten.

Wie in 5,7 drückt Paulus seine Verwunderung und Bestürzung (vgl. θαυμάζω 1,6) über die Abwendung der Galater vom Evangelium in einer mit τίς eingeleiteten rhetorischen Frage aus. Für ihn kann es bei diesem Phänomen der Loslösung von Christus (5,4; vgl. 1,16) nicht mehr mit menschlichen Dingen zugehen. Wenn die δύναμις des Glauben weckenden Wortes (Röm 10,8; Gal 3,2.5; vgl. Röm 1,16; 1 Kor 1,18; 2,4f.; 1 Thess 2,13) sich an den Galatern nicht länger als wirksam erweisen sollte, dann läßt sich das für den Apostel – gemäß 2 Kor 4,3f. – nur als dämonische Verblendung der menschlichen Sinne begreifen. Menschliches Überreden allein kann solche Verwirrung (1,7; 5,10) nicht angerichtet haben. Von daher ist die Rede vom βασκαίνειν, dem »Behexen«, »Bezaubern«, keineswegs nur bildlich und als ironischer[8] oder sarkastischer[9] Ausdruck des Befremdens zu verstehen[10], wenn sie auch übertragen gemeint ist[11].

Mit dem Relativsatz in 3,1b wird der Grund der Verwunderung hervorgehoben: Solches Unverständnis (3,1.3) findet sich bei denen, denen doch Jesus Christus in aller Deutlichkeit als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden ist[12]. προγράφειν ist terminus technicus für das öffentliche Ausschreiben, die amtliche Bekanntmachung[13], so daß die missionarische Verkündigung des Paulus als feierliche Proklamation des Evangeliums aufgefaßt wird; einem Edikt vergleichbar, das öffentlich angeschlagen wird, ist das Evangelium Gottes als Wort vom Gekreuzigten den Galatern vor Augen gestellt worden[14]. Die Bedeutung »vorher schreiben« (so Röm 15,4; Eph 3,3)[15] scheidet für Gal 3,1 aus. Gleiches gilt aber auch für die verbreitete Wiedergabe mit »vorzeichnen«,

---

[7] Ebd.

[8] So H. D. Betz, aaO., 131.

[9] Vgl. ebd.; A. Oepke, aaO., 100.

[10] Gegen E. D. Burton, aaO., 143; A. Oepke, aaO.; J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief, BU 6, Regensburg 1971, 73, Anm. 2; H. D. Betz, aaO., 131; F. F. Bruce, aaO., 148; mit G. Delling, Art. βασκαίνω, ThWNT I, 595–596, hier 596; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 22; H. Schlier, aaO., 119; F. Mussner, aaO., 206; U. Borse, aaO., 122f.

[11] Mit G. Delling, aaO., 596; wörtlich verstanden wäre an das Behexen durch den bösen Blick oder böse Worte der Gegner gedacht (s. aaO., 595).

[12] Vgl. zur Übersetzung Bauer/Aland, Art. προγράφω, 1410.

[13] S. mit Belegen H. G. Liddell/R. Scott, Art. προγράφω, aaO., 1473; G. Schrenk, Art. γράφω κτλ, ThWNT I, 742–773, hier 771ff.

[14] Mit G. Schrenk, aaO., 772; H. G. Liddell/R. Scott, aaO., 1473; vgl. auch H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 22; A. Oepke, aaO., 100; H. Schlier, aaO., 120; F. Mussner, aaO., 207.

[15] S. mit Belegen H. G. Liddell/R. Scott, aaO., 1473; G. Schrenk, aaO., 771; Bauer/Aland, aaO., 1410.

»ausmalen«, »vor Augen malen«[16], da sich das Kompositum προγράφειν im Sinne von »zeichnen«, »malen« nicht belegen läßt[17]. Vor allem aber findet sich bei Paulus nirgends ein anschauliches Ausmalen der Leiden Christi noch überhaupt der Versuch, durch rhetorisch bedingte Eindrücklichkeit der Verkündigung zu überzeugen (vgl. 1 Kor 1,17; 2,1 ff.)[18].

Vielmehr bezieht sich Paulus in Gal 3,1 auf die durch ihn in Galatien erfolgte Verkündigung des Evangeliums Gottes (Röm 1,1 f.; 15,16; 1 Thess 2,2 {jeweils Gen. subi.}), das als solches das Evangelium von seinem Sohn ist (Röm 1,3 f.9; Gal 1,7 {Gen. obi.}), weil es Jesus Christus als den ›für uns‹ Gekreuzigten zum Inhalt hat (1 Kor 1,23; 2,2) – weshalb es von Paulus auch pointiert als das ›Wort vom Kreuz‹ (1 Kor 1,18) bezeichnet werden kann. Durch die nachdrückliche Hervorhebung des ἐσταυρωμένος unterstreicht Paulus – in Anknüpfung an 2,19–21 und im Vorgriff auf das in 3,13 f. Ausgeführte –, daß für ihn die Frage der Bedeutung der Sinai-Tora mit dem stellvertretenden Tod Christi am Kreuz definitiv entschieden ist.

Mit τοῦτο μόνον (V. 2) weist Paulus – unter Absehung von anderen möglichen Gesichtspunkten – auf den *einen* zentralen Sachverhalt hin, der ihm als gewichtigstes Argument, als das grave argumentum[19], dienen soll[20]. Wenn er nichts anderes gegen die Galater vorzubringen hätte, so wollte er – nach M. Luther – ihnen doch ihre eigene Erfahrung, die ipsa experientia, entgegenhalten; denn diese völlig offenkundige Erfahrung (evidens et manifesta experientia) stritt gegen sie und bezeugte, daß sie (faktisch) nicht aus Gesetzeswerken, sondern durch die Verkündigung des Evangeliums den Geist empfangen hatten[21].

Μανθάνειν hat hier – wie in Acta 23,27 und Kol 1,7 – die geläufige Bedeutung »erfahren«[22]. Statt mit cognoscere übersetzen M. Luther[23], J. A. Bengel[24]

---

16 Vgl. Th. Zahn, aaO., 141; mit ausführlicher Angabe älterer Vertreter F. Sieffert, aaO., 163; Bauer/Aland, aaO., 1410; jetzt wieder H. D. Betz, aaO., 131, im Zusammenhang seiner Zuordnung zur rhetorischen Tradition; ablehnend u. a. auch H. Schlier, aaO., 120.

17 Mit G. Schrenk, aaO., 771; H. G. Liddell/R. Scott, aaO., 1473; vgl. hingegen das gebräuchliche γράφειν = »zeichnen«, »malen«; s. G. Schrenk, aaO., 743; Bauer/Aland, aaO., 1410.

18 Gegen die rhetorische Deutung bei H. D. Betz, aaO., 131.

19 Mit J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, 469.

20 Vgl. u. a. auch F. Sieffert, aaO., 164; H. Schlier, aaO., 121.

21 Nach M. Luther, WA 40, I, 328: Si nihil aliud inquit, contra vos haberem, arriperem ipsam experientiam. AaO., 329: Quia evidens et manifesta experientia pugnabat contra ipsos, quod non ex operibus legis, sed ex praedicatione Evangelii spiritum accepissent.

22 Mit Bauer/Aland, Art. μανθάνω, 995; F. Sieffert, aaO., 164 (s. ebd. neben den Wörterbüchern zu den Belegen); E. D. Burton, aaO., 147; H. Schlier, aaO., 121; F. Mussner, aaO., 207, Anm. 13.

23 M. Luther, WA 40, I, 328 f.

24 J. A. Bengel, aaO., 469.

u. a.[25] im Anschluß an die Vulgata mit discere, »lernen«. Damit würde Paulus die Galater ironisch[26] auffordern, ihn als ihren Schüler zu belehren: Agite nunc, respondete mihi discipulo vestro ...[27] – ein Verständnis, das sich weder durch den Kontext noch durch den Inhalt der Frage nahelegt[28]. Die Verwendung der Präposition ἀπό soll nicht etwa – entsprechend Mt 24,32 (unpersönl. Objekt!) – besagen, daß Paulus »nicht von den Galatern ›lernen‹, sondern *an* ihnen [lernen will], d. h. so, daß sie selbst für ihn zum Mittel der Erkenntnis des göttlichen Willens werden«[29]. Vielmehr bezeichnet die Wendung ἀφ' ὑμῶν – entsprechend Kol 1,7 (ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ) – diejenigen, von denen Paulus das Erfragte unmittelbar und persönlich erfahren möchte[30].

Mit τὸ πνεῦμα λαμβάνειν werden nicht nur die χαρίσματα, die spezifischen Geistesgaben (1 Kor 12–14; Röm 12,6–8), oder wie dann in 3,5 speziell die offensichtlichen Krafterweise, die Wundertaten (δυνάμεις, vgl. 1 Kor 12,10. 28f.) angesprochen[31], sondern – wie in 1 Kor 2,12; 2 Kor 11,4 und Röm 8,15 – das einmalige Ereignis des Geistempfangs, das die christliche Existenz eröffnet. Wenn Gott seinen Geist in das Herz der Menschen gibt (2 Kor 1,21f.; vgl. 5,5; Röm 5,5; 1 Thess 4,8) bzw. sendet (Gal 4,6), kommt es infolgedessen zu der dem ›natürlichen Menschen‹, dem ψυχικὸς ἄνθρωπος (1 Kor 2,14), verschlossenen Glaubenserkenntnis (1 Kor 2,10–16) und zu dem für den Glauben konstitutiven Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς (1 Kor 12,3; Röm 10,9). Das πνεῦμα θεοῦ, das als ἀρραβών (2 Kor 1,22; 5,5; vgl. Eph 1,13f.) und ἀπαρχή (Röm 8,23) das Unterpfand der eschatologischen Vollendung darstellt, wohnt fortan im Gläubigen (1 Kor 3,16; Röm 8,9.11) und gilt somit als bleibende Gabe an ihn (Röm 8,9.23; vgl. Gal 5,25; 6,1).

Da die Sendung des Geistes die Zugehörigkeit zu Christus (Röm 8,9) und die Gottessohnschaft (Röm 8,14–16; Gal 4,6) begründet und da das Zustandekommen des Glaubens – wie zu 2,16 entfaltet – von Paulus auf das Wirken und die Kraft Gottes zurückgeführt wird (1 Kor 2,4f.; 1 Thess 2,13; vgl. wieder 1 Kor 2,10–16), ist der Geistempfang nicht etwa als Folge, sondern vielmehr als Voraussetzung der »gehorsamen Annahme der Glaubenspredigt« zu verste-

---

[25] K. H. Rengstorf, Art. μανθάνω κτλ, ThWNT IV, 392–465, hier 410, versteht das Verb hier ähnlich wie in Joh 7,15 als terminus technicus für das Lernen durch die schulmäßige Beschäftigung mit der Schrift.

[26] K. H. Rengstorf, ebd.: »In der Wahl von μαθεῖν [...] wird doch wohl eine Spitze gegen die Galater liegen«.

[27] M. Luther, aaO., 328.

[28] Dagegen auch F. Sieffert, aaO., 164; u. a.

[29] K. H. Rengstorf, aaO., 410.

[30] Mit F. Sieffert, aaO., 165; Bauer/Aland, Art. ἀπό, 175. Vgl. zur geläufigen Verwendung von ἀπό statt παρά im NT BDR § 210,3.

[31] Mit F. Sieffert, aaO., 165; gegen Th. Zahn, aaO., 143f.; E. D. Burton, aaO., 147; A. Oepke, aaO., 100; J. Eckert, aaO., 74; U. Borse, aaO., 123; differenzierend F. Mussner, aaO., 208; G. Ebeling, aaO., 217ff.

hen[32]. Unzutreffend ist auch die These, daß der Geist nach Paulus erst in der Taufe[33] oder im Anschluß an die Taufe[34] verliehen wird. Sosehr der Glaube das vorhergehende Wirken des Geistes im Menschen voraussetzt, sosehr ist die Taufe bei Paulus nicht unabhängig von diesem geistgewirkten Glauben zu denken. Da der Glaube im Geistempfang gründet, ist auch die Taufe nicht dessen Vorbedingung, sondern dessen Folge. Dementsprechend nennt Paulus in Gal 3,2.5 als exklusive Opposition[35] zur Toraobservanz (disjunktives ἤ)[36] nicht etwa das βάπτισμα, sondern die ἀκοὴ πίστεως.

Der Begriff ἀκοή bezeichnet hier nicht »das, wodurch gehört wird«[37], d.h. weder wie in 1 Kor 12,17 (neben ὀφθαλμός und ὄσφρησις) die »Hörfähigkeit« noch, wie dies vor allem ältere Exegeten vertreten[38], »den Akt des Hörens«, »das Hören« – im Sinne von ex auditu fidei (Vulgata). Dieses aktive Verständnis des Begriffes wird durch die Opposition zu den vom Menschen zu vollbringenden ἔργα keineswegs gefordert.[39] Paulus setzt den menschlichen ἔργα ja nicht den Glauben bzw. das gläubige Hören als eine andere menschliche Leistung entgegen[40], sondern er verdeutlicht durch die Gegenüberstellung von ἔργα und πίστις, daß Glaube und Geistempfang ausschließlich auf Gottes Initiative und Wirken in der Verkündigung des Evangeliums zurückgehen. Der Mensch setzt den Glauben nicht ins Werk, sondern er empfängt ihn, und das Wesen des Glaubens ist nicht das Bewirken, sondern das Empfangen: Exquisite sic denotatur natura fidei, non operantis, sed recipientis[41].

So hat ἀκοή in Gal 3,2.5 wie auch in den übrigen paulinischen Belegen (Röm 10,17; 1 Thess 2,13) die geläufige[42] passive Bedeutung »Kunde«, »Verkündigung« und bezeichnet hier also »das, was gehört wird«[43], d.h. die öffentliche Verkündigung Jesu Christi als des Gekreuzigten, an die Paulus die Galater in V. 1 erinnert hat. Was der Apostel in Gal 3,2.5 nur änigmatisch anspricht, wird

---

32 Gegen F. Mussner, aaO., 207; vgl. J. Eckert, aaO., 75.

33 So H. Schlier, aaO., 123f.; unentschieden H. D. Betz, aaO., 133.

34 S. A. Oepke, aaO., 100, der zur Begründung lediglich auf die Aoristform verweist. Vgl. gegen die Nachordnung auch 1 Kor 12,13 (ἐν ἑνὶ πνεύματι ... ἐβαπτίσθημεν).

35 S. auch J. A. Bengel, aaO., 469: Duo directe opposita.

36 Vgl. BDR § 446; Bauer/Aland, Art. ἤ, 693.

37 Vgl. zum Ganzen Bauer/Aland, Art. ἀκοή, 59; H. G. Liddell/R. Scott, Art. ἀκοή, aaO., 51; G. Kittel, Art. ἀκούω κτλ, ThWNT I, 216–225, hier 222.

38 So J. A. Bengel, aaO., 469; Th. Zahn, aaO., 143; E. D. Burton, aaO., 147; H. Lietzmann, aaO., 18; U. Borse, aaO., 122; zur älteren Diskussion s. F. Sieffert, aaO., 165.

39 Gegen F. Mussner, aaO., 207, der, wie gesagt, den Empfang des πνεῦμα von der vorhergehenden »gehorsamen Annahme der Glaubenspredigt« abhängig sein läßt; im Anschluß an F. Mußner auch G. Schneider, Art. ἀκούω κτλ, EWNT I, 130.

40 Mit F. Sieffert, aaO., 166.

41 J. A. Bengel, aaO., 469.

42 Vgl. H. G. Liddell/R. Scott, aaO., 51; Bauer/Aland, aaO., 59; G. Kittel, aaO., 222.

43 Mit Bauer/Aland, aaO., 59; vgl. F. Sieffert, aaO., 165; G. Kittel, aaO., 222; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 22; A. Oepke, aaO., 99; H. Schlier, aaO., 122; D. Lührmann, aaO., 47f.; J. Becker, aaO., 31f.; H. D. Betz, aaO., 128; F. F. Bruce, aaO., 147f.

er dann später in Röm 10,14–17 mit Bezug auf den eindeutigen Beleg Jes 53,1 (κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν) ausführlich entfalten.

Aus Röm 10,17a (ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς) geht mit wünschenswerter Klarheit hervor, daß die ἀκοή von der πίστις zu unterscheiden und nicht als menschlicher Gehorsamsakt mit ihr in eins zu setzen ist. Der Glaube kommt aus der ἀκοή, insofern Gott bei der Verkündigung des Evangeliums durch dessen – d. h. seine eigene – δύναμις (Röm 1,17; 1 Kor 1,18) den Glauben wirkt (1 Kor 2,4f.; 1 Thess 2,13) und seinen Geist vermittelt (Gal 3,2.5; 2 Kor 11,4, wo πνεῦμα λαμβάνειν mit εὐαγγέλιον δέχεσθαι parallelisiert wird). Von Röm 10,17b (ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ) her ergibt sich zudem eine weitere Differenzierung[44]. Mit dem ῥῆμα Χριστοῦ) Röm 10,17) resp. dem ῥῆμα τῆς πίστεως (10,8 unter Aufnahme von Dtn 30,14)[45] bezeichnet Paulus das Evangelium selbst, das er an anderer Stelle auch ὁ λόγος (1 Thess 1,6), ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Kor 1,18), ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Kor 5,19) oder λόγος τοῦ θεοῦ (1 Thess 2,13) nennen kann. Dieses von Gott offenbarte Wort (s. Gal 1,11–16; 2 Kor 4,1–6; 5,18–21) ist nicht mit der Verkündigung des Apostels, dem κήρυγμα (1 Kor 1,21; 2,4), zu identifizieren[46]. Vielmehr haben wir im Evangelium das der ἀκοή grundsätzlich vorgegebene Wort zu sehen. Der Auftrag des Apostels besteht darin, dieses ῥῆμα Χριστοῦ, das Gottes eigenes Wort ist (1 Thess 2,13; vgl. 2,2.8; Röm 1,1; 15,16), weiterzugeben (τὸ εὐαγγέλιον κηρύσσειν Gal 2,2, – μεταδιδόναι 1 Thess 2,8, – πληροῦν Röm 15,19), was er auch bei seiner Mission in Galatien getan hat (Gal 3,1; vgl. 1,6–10; 4,13).

Schließlich erweist sich die Orientierung an den Ausführungen von Röm 10,7–14 auch in Hinsicht auf die Kontroverse über das Genitivattribut τῆς πίστεως in Gal 3,2.5 und Röm 10,8 als hilfreich. Während die Bestimmung als Genitivus qualitatis schon an der abzulehnenden Wiedergabe von ἀκοή mit »Hören« scheitert[47], kommt bei der von Röm 10,16f. (= Jes 53,1) und 1 Thess 2,13 her gebotenen Übersetzung von ἀκοή mit »Kunde«, »Verkündigung« grundsätzlich durchaus das Verständnis als Genitivus obiectivus[48] in Be-

[44] Gegen H. Schlier, aaO., 122: »ἀκοή ist sachlich mit dem Evangelium und mit dem Worte Gottes identisch«.

[45] Vgl. H.-J. Eckstein, »Nahe ist dir das Wort«, 204–220.

[46] S. dazu auch die nachdrückliche Unterscheidung bei O. Hofius, Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: Ders., Paulusstudien, 1–14, hier 6f.; ders., »Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2 Kor 5,19), in: Ders., Paulusstudien, 15–32, hier 22–30.

[47] Mit Verweis auf Jak 5,15 (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) Th. Zahn, aaO., 143: »ein mit Glauben gepaartes, durch den Glauben von anderen Arten des Hörens sich unterscheidendes, ein *gläubiges Hören*«; vgl. Vulgata und J. A. Bengel, aaO., 469: ex auditu fidei; formal auch A. Oepke, aaO., 101, was aber dann eher »gläubige Verkündigung« als, wie er ebd. angibt, »Glaubenspredigt« bedeuten würde; entsprechend zu Röm 10,8 D. Zeller, Der Brief an die Römer, RNT, 1985, 186.

[48] So H. Lietzmann, aaO., 18; D. Lührmann, aaO., 47; F. Mussner, aaO., 207; zu Röm

tracht[49]. Allerdings ist beim Begriff πίστις sowohl in Röm 10,8.17 wie in Gal 3,2.5 unbedingt an die *fides qua creditur* zu denken[50], die durch das ῥῆμα Χριστοῦ im Menschen geweckt wird und die somit *Ziel* und *Wirkung* der ἀκοή ist. Entsprechend fragt Paulus die Galater, die unter seiner Verkündigung des Evangeliums gläubig wurden, in Gal 3,2 bestürzt und eindringlich: »Habt ihr den Geist aufgrund der Toraobservanz empfangen oder auf Grund der *Glauben wirkenden Verkündigung*?«[51]

Mit seiner zweiten an die Einsicht der Galater appellierenden Frage (V. 3) greift Paulus die vorwurfsvolle Anrede von V. 1 auf und verdeutlicht, worin für ihn – aufgrund der eindeutigen Antwort auf die in V. 2 gestellte Frage – die Inkonsequenz und Unvernunft der Galater besteht (nachdrücklich vorangestelltes οὕτως = dermaßen). Dabei ist V. 3 wohl als *eine* Frage zu lesen[52], so daß weder V. 3a eine eigene Frage[53] noch V. 3b einen asyndetisch angeschlossenen Begründungssatz darstellen[54].

Das »Anfangen« (ἐνάρχεσθαι, absolut gebraucht) bezieht sich auf den in V. 2 angesprochenen, durch den Empfang des Geistes konstituierten Beginn des Glaubens der Galater. In Gegenüberstellung dazu hat der Begriff ἐπιτελεῖ-

---

10,8; B. Weiss, Der Brief an die Römer, KEK IV, 9. Aufl., Göttingen 1899, 449; J. Murray, The Epistle to the Romans II, London 1965, 54, Anm. 12. Vgl. dagegen F. Sieffert, aaO., 165 f. (s. ebd. zu älteren Befürwortern); Th. Zahn, aaO., 142; A. Oepke, aaO., 100.

49 Aus formalen und/oder inhaltlichen Gründen (s. o.) scheiden folgende alternative Bestimmungen aus: *Gen. respectus*, so F. Sieffert, aaO., 166; *Gen. possessivus*, so E. Kühl, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913, 354; *Gen. subiectivus*, so W. Sanday/A. C. Headlam, The Epistle to the Romans, 5. Aufl., Edinburgh 1902, 288. Vgl. dagegen zur Diskussion auch F. Sieffert, aaO., 165.

50 Die Bestimmung als *fides quae creditur* bei E. Käsemann, An die Römer, 281; O. Kuss, Der Römerbrief, 759; H. Schlier, Der Römerbrief, HThK VI, 5. Aufl., Freiburg 1978, 312, schränkt den Begriff in Röm 10,8 von V. 9 her – gegen den folgenden Kontext – auf eine der Äußerungsformen der πίστις ein.

51 Ähnlich H. Schlier, Der Brief an die Galater, 122: »Die πίστις entsteht mit bzw. aus der ἀκοή [...]. Bei der ἀκοή handelt es sich um die Verkündigung, mit der der Glaube heraustritt, und die infolgedessen durch diese ihre Frucht gekennzeichnet wird.« Vgl. noch die – nicht ganz eindeutigen – Bestimmungen bei G. Kittel, aaO., 222: »Verkündigung, die den Glauben zum Inhalt und Ziel hat«; A. Oepke, aaO., 101: »Heilskunde, die auf Glauben abzielt«; F. Sieffert, aaO., 166: »Predigt, die auf Glauben rechnet«; in spezifischer Abweichung von dem pln. Verständnis des Wortes Christi als einer die Wirklichkeit des Glaubens setzenden Macht s. R. Bultmann, Art. πιστεύω κτλ, ThWNT VI, 214: »die Predigt, die Glauben fordert[!] bzw. ... die die Möglichkeit[!] des Glaubens eröffnet«; W. Bauer, Art. ἀκοή, 61: »Predigt, die (nur) Glauben forderte«; vgl. Bauer/Aland, Art. ἀκοή, 59: »Predigt, die zum Glauben rief«.

52 Mit NTG[27]; F. Mussner, aaO., 208. D. h. nach ἐστέ (3a) ist ein Komma zu setzen; Übs.: »dermaßen ..., daß« oder mit Doppelpunkt nach V. 3a.

53 So F. Sieffert, aaO., 166; E. D. Burton, aaO., 148; H. Schlier, aaO., 122; NTG[25]; GNT und im Anschluß daran die Übersetzung der meisten Exegeten.

54 Als möglich erwogen von F. Mussner, aaO., 208.

σθαι[55] ebenfalls zeitliche Bedeutung und ist medial[56] und intransitiv zu verstehen: »zu Ende kommen«, »abschließen«, »enden«[57]. Die Bedeutung »vollenden«[58] würde voraussetzen, daß Paulus ein Schlagwort der judaistischen Gegner ironisch aufnimmt[59], was sich vom Kontext her ebensowenig erweisen läßt wie die jetzt wieder von H. D. Betz wahrgenommenen »kultischen Untertöne«[60]. Das aktive »Vollenden« ließe zudem – gerade auch in Analogie zu der vielzitierten Parallele Phil 1,6 (ὁ ἐναρξάμενος ... ἐπιτελέσει) – eher das Aktiv erwarten, was F. Sieffert[61] in Anbetracht des neutestamentlichen Befundes auch selbst einräumt. So ergibt sich also für V. 3 als zwangloseste Übersetzung: »Seid ihr dermaßen unverständig, daß ihr, nachdem ihr im Geist begonnen habt, nun im Fleisch enden wollt[62]?«

Bei den beiden Bestimmungen πνεύματι und σαρκί handelt es sich – wie in der Wendung πνεύματι περιπατεῖν (5,16) – eher um einen Dativus modi[63] als um einen Dativus instrumentalis[64]. Da πνεῦμα sich von V. 2 her eindeutig auf den im Glauben empfangenen Geist Gottes bezieht, kann das Antonym σάρξ nicht eingeschränkt auf die Materialität des Leibes – unter Absehung von der Beziehung zur Sünde – gedeutet werden[65]. Auch die bloße Deutung auf die *Beschneidung,* die ja am Leib vollzogen wird[66], bringt den schweren Vorwurf, den Paulus mit V. 3 formuliert, nicht angemessen zur Geltung.

Wie in Gal 2,18.21 und 5,1–5 setzt Paulus auch in 3,3 voraus, daß die Anerkennung der Toraobservanz als Bedingung für die Heilsteilhabe die Galater erneut zu Übertretern des Gesetzes machen und sie wieder unter den Fluch des Gesetzes bringen würde (2,18; 3,10); dies aber käme einer Annullierung der in Christus offenbarten Gnade Gottes gleich (2,21). Folglich würden die Galater durch ihre Beschneidung – und die darin bezeugte Verpflichtung auf

---

55 Vgl. zum Ganzen G. Delling, Art. τέλος κτλ, ThWNT VIII, 50–88, hier 62f.

56 Das Passiv würde die Bedeutung »vollenden« nahelegen: »Wollt ihr euch [sc. von den Judaisten!] im Fleisch vollenden lassen?«; ablehnend auch F. Sieffert, aaO., 86; Th. Zahn, aaO., 144; Bauer/Aland, Art. ἐπιτελέω, 612.

57 Vgl. Bauer/Aland, ebd.; G. Delling, aaO., 63; H. Lietzmann, aaO., 18: »nicht ›zu Ende führen‹, sondern intransitiv ›zu Ende kommen‹«. J. Eckert, aaO., 74 (s. dort zur älteren Diskussion); F. Mussner, aaO., 208, Anm. 21.

58 Nachdrücklich vertreten von F. Sieffert, aaO., 167f.; vgl. A. Oepke, aaO., 101; H. Schlier, aaO., 123; H. D. Betz, aaO., 133; G. Ebeling, aaO., 220.

59 So F. Sieffert, aaO., 167f.; A. Oepke, aaO., 101; H. Schlier, aaO., 123f.

60 S. H. D. Betz, aaO., 133f. u. Anm. 57; J. B. Lightfoot, aaO., 135; H. Schlier, aaO., 124; zum Grundsätzlichen s. G. Delling, aaO., 62; Bauer/Aland, aaO., 612.

61 F. Sieffert, aaO., 167f.

62 Präsens de conatu; vgl. E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 259; BDR § 319.

63 Mit E. Schweizer, Art. σάρξ κτλ, ThWNT VII, 118–151, hier 132, Anm. 269; vgl. BDR § 198,5.

64 So F. Sieffert, aaO., 166; E. D. Burton, aaO., 149; H. Lietzmann, aaO., 18.

65 So F. Sieffert, aaO., 166f., mit Verweis auf 6,12f.; E. D. Burton, aaO., 148.

66 S. F. Sieffert und E. D. Burton, aaO.

die konsequente Toraobservanz – aus der Verbindung mit Christus gelöst und damit aus der Gnade fallen (Gal 5,1–4). Sie würden nicht mehr mit dem Geist in Einklang stehen und ihm weder folgen (πνεύματι στοιχεῖν 5,25b)[67] noch in ihm leben (ζῆν πνεύματι 5,25a). Wenn sie aber nicht mehr vom Geist regiert würden (πνεύματι ἄγεσθαι 5,18; vgl. Röm 8,14) und somit nicht mehr im Geist ihren Lebenswandel führten (πνεύματι περιπατεῖν 5,16), dann wären sie unweigerlich wieder von der Sphäre der σάρξ bestimmt (5,16–21)[68], die grundsätzlich gegen den Geist aufbegehrt (5,16f.) und sich in den – von der Teilhabe am Reich Gottes ausschließenden – Werken des Fleisches durchsetzt (5,19–21). Entsprechend kann Paulus dann auch in Röm 8,5–8 entfalten, daß Sein und Gesinnung des Fleisches sich zwangsläufig in Ungehorsam und Feindschaft Gott gegenüber auswirken und somit den Tod bei sich haben.

Als besonders schockierend an dem Vorwurf von Gal 3,3 muß den Galatern erscheinen, daß Paulus (wie in Röm 8,1–11) ausgerechnet die Übernahme der Toraobservanz mit der Existenz im Fleisch und unter dem Fluch des Gesetzes in Verbindung bringt (vgl. auch 4,8–11). Zur Sphäre des πνεῦμα, das allein durch das Evangelium von Christus den Menschen vermittelt wird (3,2.5.14; 4,6), gibt es für Paulus nur eine Alternative: die Sphäre der σάρξ, die Feindschaft gegen Gott und somit Sünde und Tod bedeutet – auch und gerade unter dem Gesetz! Unter dieser Voraussetzung erweist sich der Schritt der Galater allerdings als völlig unvernünftig und töricht.

Die Frage[69] von V. 4 knüpft unmittelbar an V. 3 an. τοσαῦτα, »so Großes«, »so Gewaltiges«, bezieht sich auf den in V. 2.3 und 5 beschriebenen Geistempfang[70]. πάσχειν steht hier – im NT einmalig – für das erfreuliche, angenehme Erleben und Erfahren[71] und ist somit nicht nur neutral[72] oder gar negativ als »erdulden«[73] – nämlich von Verfolgungsleiden – zu verstehen. Dabei wird das positive Verständnis des πάσχειν nicht nur durch den Bezug von τοσαῦτα auf die in V. 2.3.5 angesprochene Geistverleihung, sondern auch durch das εἰκῇ gesichert. Wie in Gal 4,11 hat εἰκῇ hier die Bedeutung »vergeblich«, »um-

---

67 Mit BAUER/ALAND, Art. στοιχέω, 1535.

68 Vgl. zum Ganzen E. SCHWEIZER, aaO., 131–136.

69 Gegen F. SIEFFERT, aaO., 168, der V. 4 als Ausruf versteht: »So Großes habt ihr erfahren vergeblich!«

70 Mit F. SIEFFERT, aaO., 169; H. SCHLIER, aaO., 124; F. MUSSNER, aaO., 209; u. a.

71 Mit BAUER/ALAND, Art. πάσχω, 1279 (s. ebd. zu den außerbiblischen Belegen); H. LIETZMANN, aaO., 18; F. MUSSNER, aaO., 209.

72 So E. D. BURTON, aaO., 149; H. SCHLIER, aaO., 124; W. MICHAELIS, Art. πάσχω κτλ, ThWNT V, 903–939, hier 911: »πάσχω seinerseits ist hierbei nicht im guten Sinn gebraucht.« H. D. BETZ, aaO., 134. Neutrale Bedeutung hat der Begriff hingegen in Mt 17,15; vgl. BAUER/ALAND, aaO., 1279.

73 Gegen TH. ZAHN, aaO., 145f., und zahlreiche ältere Exegeten; vgl. bei F. SIEFFERT, aaO., 169. Zur Ablehnung der noch unwahrscheinlicheren Beziehung auf die judaistischen Belästigungen s. TH. ZAHN und F. SIEFFERT, ebd.

sonst«, d.h. »ohne Erfolg«[74]. Mit seiner eindringlichen Frage: »Habt ihr so Großes umsonst erfahren?« weist Paulus die Galater nochmals wie in V. 3 auf die unausweichliche Konsequenz ihrer Wende zum Gesetz hin – ihr Geistempfang und ihr Beginnen im Geist wären ohne Erfolg und vergeblich gewesen.

Der Sinn des Satzes V. 4b (εἴ γε καὶ εἰκῇ) ist aufgrund der elliptischen Formulierung umstritten. Da die enklitische Partikel γέ dem Wort folgt, das sie betont[75], und καί – bei Aufnahme des schon vorher genannten εἰκῇ – wie in 2 Kor 5,3 der weiteren Hervorhebung dient, ergibt sich zunächst die elliptische Aussage: »Wenn denn wirklich vergeblich.« Darin kann sich die Hoffnung aussprechen, daß es bei den Galatern ja noch nicht so weit gekommen ist und sie sich durch das Schreiben des Paulus vor der drohenden Gefahr warnen lassen[76]. Es ist aber auch möglich, daß καί das εἴ γε noch nachdrücklicher unterstreicht, so daß sich die Nuance ergibt: »wenn denn wirklich überhaupt vergeblich.« Dann würde die von Paulus mehrfach festgehaltene Gewißheit anklingen, daß Gott diejenigen, die er als die Erwählten berufen hat, auch selbst bewahren und vollenden wird[77].

Diese beiden Verständnismöglichkeiten sind jedenfalls den Alternativen vorzuziehen, bei denen V. 4b entweder als Bestätigung aufgefaßt wird – »jawohl umsonst!«[78] – oder als Drohung verstanden wird – »Ja, wenn wirklich (bloß) vergeblich!«[79] Gegen den letztgenannten Vorschlag ist schon sprachlich einzuwenden, daß dann μόνον statt καί vor εἰκῇ zu erwarten wäre[80]. Zudem bleibt dabei inhaltlich unklar, was es für Paulus denn noch Schlimmeres als die Vergeblichkeit des Heilsempfangs geben könnte, da doch allein die in Christi Heilstat gründende Rechtfertigung vor dem zukünftigen Zorn bewahren wird (1 Thess 1,9f.; Röm 5,9f.).

Mit der letzten Frage V. 5 appelliert Paulus nochmals wie in V. 2 an die Erfahrung der Galater, während er sich in den beiden eingeschlossenen Fragen, V. 3.4, kritisch an ihre Vernunft gewandt hat. Durch die Wiederholung

---

[74] Vgl. BAUER/ALAND, Art. εἰκῇ, 447.

[75] Vgl. E. SCHWYZER/A. DEBRUNNER, aaO., 561; BDR § 439,2; BAUER/ALAND, Art. γέ, 306; DERS., Art. εἰ, 443.

[76] So F. SIEFFERT, aaO., 170f. (s. ebd. differenziert zur älteren Diskussion); TH. ZAHN, aaO., 145; H. LIETZMANN, aaO., 18; J. ECKERT, aaO., 75 (s. zur weiteren Diskussion ebd., Anm. 4); F. MUSSNER, aaO., 206; u. a.

[77] S. zur Erwählung aus Gnade Röm 8,28–30; 9,11f.15f.23f.; 11,5–7.28f.; 1 Kor 1,27f.; 1 Thess 1,4 (vgl. 2 Thess 2,13; Eph 1,4f.11; 2 Tim 1,9); zur Bewahrung im Heil durch Gott Röm 8,28–39; 1 Kor 1,4–9; Phil 1,6; 1 Thess 5,23f. (vgl. 2 Thess 3,3); vgl. zu dieser Interpretation andeutungsweise H. SCHLIER, aaO., 124f.

[78] So A. OEPKE, aaO., 101; vgl. bei J. ECKERT, aaO., 75, Anm. 4.

[79] So jetzt wieder J. BECKER, aaO., 31f.; s. zu den älteren Vertretern vor allem F. SIEFFERT, aaO., 170; vgl. die Zürcher Bibel und die Übs. von L. ALBRECHT, 100: »Ja, nicht nur vergeblich, sondern euch sogar zum Schaden und Gericht?«

[80] Mit F. SIEFFERT, aaO., 170.

des Gegensatzes ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως gewinnt dieser im Rahmen der fünf eindringlichen Fragen des Apostels besonderes Gewicht.

Abweichend von V. 2 (ἐλάβετε) ist in V. 5 Gott Subjekt des Satzes – bezeichnet durch die beiden substantivierten Partizipien. Entsprechend wird Gott der Vater auch in 1 Thess 4,8; 2 Kor 1,21 f.; 5,5; Röm 5,5 und Gal 4,6 als Geber des Geistes genannt. In V. 5 wird die Frage nach der Geisterfahrung der Galater zudem dahingehend variiert, daß neben dem grundlegenden Geistempfang jetzt auch die offenkundigen Krafterweise des Geistes, die Wundertaten (δυνάμεις[81] 1 Kor 12,10.28f.; 2 Kor 12,12; vgl. 1 Thess 1,5; Röm 15,19), in den Blick kommen. Diese sind durch den Apostel (1 Thess 1,5; 2 Kor 12,12; Röm 15,19) bzw. aufgrund des speziellen Charismas der »Wunderkraft« durch einzelne Gemeindeglieder (1 Kor 12,10.28f.)[82] *unter* den Galatern (nicht *in* –, ἐν ὑμῖν)[83] geschehen.

Da auch V. 5 wieder elliptisch formuliert ist, muß das Hauptverb sinngemäß ergänzt werden, wobei in der Regel die präsentische Wendung τοῦτο ποιεῖ vorgeschlagen wird[84]. Nun sind die substantivierten Partizipien ὁ ἐπιχορηγῶν ... καὶ ἐνεργῶν selbstverständlich ohne Zeitbedeutung[85], so daß die Präsensformen lediglich den durativen Aspekt zur Geltung bringen. Weil aber das »Gewähren« bzw. »Darreichen« des Geistes (feierliches ἐπιχορηγεῖν statt διδόναι; vgl. noch 2 Kor 9,10)[86] bei den angesprochenen Galatern als bereits in der Vergangenheit erfolgt gedacht wird (s. V. 2) und andererseits das »Bewirken« der Krafterweise (ἐνεργεῖν {trans.} wie Phil 2,13) auch gegenwärtig noch andauert, ist wohl am sinnvollsten das Perfekt τοῦτο πεποίηκεν zu ergänzen[87]. Wie schon in V. 2 kann auch in V. 5 über die einzig zutreffende Antwort kein Zweifel bestehen, da die Galater erst nachträglich durch die judaistischen Gegner des Paulus mit der Forderung der Toraobservanz konfrontiert worden sind.

Rhetorisch gesehen gewinnt der überleitende Abschnitt 3,1–5 durch diese nachdrücklich und persönlich formulierten Fragen des Apostels deutlich an

---

[81] Vgl. W. Grundmann, Art. δύναμαι κτλ, ThWNT II, 286–318, hier 312; G. Friedrich, Art. δύναμις, EWNT I, 418; Bauer/Aland, Art. δύναμις, 418.

[82] Da in 1 Kor 12,9 die χαρίσματα ἰαμάτων gesondert genannt werden, mögen sich die δυνάμεις dort speziell auf Dämonenaustreibungen beziehen; vgl. auch G. Friedrich, aaO., 865. Daß allerdings in Gal 3,5 speziell an Exorzismen gedacht sei – etwa in bezug auf das »Behexen« in V. 1, wie H. Schlier, aaO., 126, meint – läßt sich nicht erweisen.

[83] Mit F. Sieffert, aaO., 171; E. D. Burton, aaO., 152; H. Schlier, aaO., 126; u. a.

[84] Vgl. F. Sieffert, aaO.; H. Schlier, aaO., 125, Anm. 2; u. a.

[85] S. E. Schwyzer/A. Debrunner, aaO., 254.294f.; BDR § 318.339; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 192f.205.

[86] S. Bauer/Aland, Art. ἐπιχορηγέω, 617; R. Mahoney, Art. ἐπιχορηγέω κτλ, EWNT II, Stuttgart 1981, 114.

[87] Gegen H. Lietzmann, aaO., 18, der den Aorist vorschlägt. Dieser wäre dann jedenfalls komplexiv zu verstehen.

?gsGewicht. Aufgrund von Erfahrung und Einsicht müssen die Galater bestätigen, daß sie den Geist – und mit ihm die Rechtfertigung im Glauben (2,16) und das neue Leben für Gott (2,19f.) – allein aus der Glauben wirkenden Verkündigung des Gekreuzigten empfangen haben und keinesfalls auf der Grundlage der Toraobservanz.

III. Gal 3,6–14: Die Segensverheißung an Abraham und ihre Erfüllung in Christus

Mit 3,6 geht Paulus von der Argumentation mit der *persönlichen Erfahrung* der Galater (3,1–5) zur ausführlichen Begründung seiner Darlegungen aus der *Schrift* über. Der nächste Einschnitt wird durch die – nun wieder verbindliche und gewinnende – Anrede der Galater als ἀδελφοί[1] in V. 15 signalisiert, so daß sich 3,6–14 als ein erster, klar strukturierter Argumentationsgang innerhalb der grundsätzlichen Ausführungen von 3,6–4,7 zu erkennen gibt. Gegen die Zäsur nach V. 14 wird gelegentlich eingewandt, daß Abraham[2] und das Motiv der Verheißung auch für den folgenden Abschnitt 3,15–18 noch bestimmend seien[3]. Die Verse 3,6–14 handeln jedoch fundamental von der Segensverheißung an Abraham und ihrer Erfüllung in Christus, während 3,15–18 sich auf den Vorsprung und Vorrang der in Christus erfüllten Abrahamsverheißung vor der Sinai-Tora konzentrieren.

Ziel der Argumentation von 3,6–14 ist nicht etwa nur die Beantwortung der Frage von V. 5[4], die ja – wie die analog formulierte in 3,2 – wegen der Eindeutigkeit des Sachverhaltes als eine rein rhetorische zu verstehen ist. Vielmehr geht es Paulus in 3,6–14 – entsprechend dem in V. 14 festgehaltenen Ergebnis – darum, die Schriftgemäßheit der Rechtfertigung (2,16.17.21) und des Geistempfangs allein im Glauben (3,2.5) zu erweisen – und zwar in Hinsicht auf Juden (2,15–17) und Heiden (3,1–5.8.14a) zugleich (s. die 1. Pers. Pl. in 3,13a.14b).

Daß die Gegner die Abrahamsproblematik in die Diskussion eingebracht[5] und sich auf Abraham – als den »Vater der Beschnittenen« (πατὴρ περιτομῆς

---

[1] Wie auch in 1,11; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18.

[2] S. Gal 3,6.7.8.9.14.18; dann noch einmal im Zusammenhang des Abschnitts 4,21–34 in V. 22.

[3] So z. B. F. Mussner, aaO., 213; nachdrücklich J. Becker, aaO., 34.

[4] Vgl. D. Lührmann, aaO., 50; K. Berger, aaO., 49; D.-A. Koch, aaO., 272.

[5] So die meisten Exegeten, z. B. G. S. Duncan, aaO., 83; E. D. Burton, aaO., 153f. 156–159; A. Oepke, aaO., 102; W. Foerster, Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefes, BZNW 30 (1964), 139; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, München 1968, 179; J. Eckert, aaO., 75f.; F. Mussner, aaO., 221, Anm. 46; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 17 u. 140, Anm. 2. Daß die Gegner in Galatien sich im speziellen auf Gen 17,10–14 berufen haben sollen, wie G. S. Duncan meint (aaO., 153), läßt sich am Text nicht festmachen. Im Gegensatz zu Röm 4,9–12 bietet Gal 3,6–18 keinen Hinweis auf die Nachordnung der *Beschneidung*, sondern nur allgemein auf diejenige der *Sinai-Tora* im Verhältnis zu Verheißung und Rechtfertigung.

Röm 4,12)[6] – berufen haben, läßt sich der paulinischen Argumentation nicht mit Sicherheit entnehmen[7]. Prinzipiell wäre es auch denkbar, daß der Apostel von sich aus auf Abraham Bezug nimmt, womit er in einer bis zu den frühhellenistischen Reformjuden zurückgehenden[8] und auch in Acta 7,2ff. vorausgesetzten Tradition der Hellenisten stünde[9]. In Röm 4 jedenfalls wehrt Paulus mit seinen Ausführungen zu Abraham den gegnerischen Vorwurf ab, daß er durch seine Verkündigung von der ›Rechtfertigung für alle im Glauben allein‹ die Schrift[10] auflöse (s. die ausdrückliche Frage in Röm 3,31a: νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;). Ein entsprechender Einwand ließe sich auch als Hintergrund des Schriftbeweises von Gal 3,6ff. denken.

Als Textgrundlage verwendet Paulus eine ganze Reihe von Zitaten[11], die er vor allem wegen ihrer für die Argumentation konstitutiven Begrifflichkeit ausgewählt hat. Dabei dient ihm Gen 15,6 in Gal 3,6 wohl als entscheidendes Eingangszitat, nicht aber als Belegtext für den ganzen folgenden Abschnitt bis V. 14, so daß die Verse 8–14 lediglich die Grundthese von V. 7 begründen würden[12]. Wie der Fortgang der Argumentation bis Gal 3,18[13] und die das Ergebnis von 3,6–13 zusammenfassende Formulierung in V. 14 zeigen, geht es Paulus in Gal 3 vorrangig um die *Segensverheißung* an Abraham, die in V. 8 als zweites Zitat eingeführt wird[14]. An der Art der Interpretation und Wiedergabe in Gal 3,8 und 3,16 wird deutlich, daß Paulus neben der Grundverheißung von Gen 12,1–3 – speziell 12,3c – bei seiner Auslegung auch die späteren Wiederholungen und Variationen in Gen 12,7; 13,15; 17,4–8; 18,18; 22,17f.; 24,7; 26,4 und 28,13f. vor Augen stehen[15]. Bezeichnenderweise eröffnet Paulus seine Darlegung in Gal 3,6 mit *dem* Abschnitt der Schrift, in dem er die Erfüllung der Verheißung für Abraham selbst erkennt. Nach Gen 15,6 erfüllte sich die *Segens*-Verheißung an Abraham nämlich dadurch, daß er von Gott die

---

[6] S. auch ὁ πατὴρ ἡμῶν Jak 2,21 (vgl. Jes 51,2); Av 5,3.4.9.22 (אָבִינוּ); bHag 14b (Jochanan b. Zakkai); zu den zahlreichen späteren rabbinischen Belegen vgl. BILL. I, 8. Aufl., München 1982, 116–121; III, 186–201.203–209; J. JEREMIAS, Art. Ἀβραάμ, ThWNT I, 7–9.

[7] Kritisch auch H. SCHLIER, aaO., 127.

[8] S. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, 2. Aufl., Tübingen 1973, 552f.

[9] Vgl. auch H. D. BETZ, aaO., 139f.

[10] Zum Verständnis von νόμος = Schrift s. Röm 3,19; 1 Kor 14,21.34; Gal 4,21b und vor allem die stringente Entfaltung des νόμον ἱστάνομεν (Röm 3,31b) in Röm 4,1–21 (τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει Röm 4,3a); mit O. HOFIUS, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 66ff.; DERS., »Rechtfertigung des Gottlosen«, aaO., 128; W. ZIMMERLI, 1 Mose 12–25: Abraham, ZBK/AT 1.2, Zürich 1976, 9.

[11] Gal 3,6 – Gen 15,6; Gal 3,8 – Gen 12,3c; 18,18b (Mischzitat); Gal 3,10 – Dtn 27,26; 28,58 (Mischzitat); Gal 3,11 – Hab 2,4; Gal 3,12 – Lev 18,5; Gal 3,13 – Dtn 21,23.

[12] Gegen H. D. BETZ, aaO., 138; D. LÜHRMANN, aaO., 54; anders auch D.-A. KOCH, aaO., 272.

[13] S. noch Gal 3,21ff.29; 4,23.28.

[14] Hingegen bestimmt das Zitat von Gen 15,6 in Röm 4 die ganze Argumentation bis V. 12 resp. V. 25; vgl. die Aufnahme von Röm 4,2 in V. 4.5.6.9.22.

[15] Mit O. HOFIUS, »Rechtfertigung des Gottlosen«, aaO., 130.

Rechtfertigung, d.h. das *Heil,* empfing (vgl. Gal 3,8.11.21f.24). Durch Gen 15,6 sieht Paulus sowohl die Zuordnung des Glaubens zu Abraham als auch die – seit 2,16 vorausgesetzte – exklusive Verbindung von πίστις und δικαιοσύνη[16] als schriftgemäß belegt.

Zu dem für die Ausführungen von 2,16–3,5 konstitutiven Dual πίστις/νόμος resp. ἔργα νόμου kommt in 3,6–14 der Dual εὐλογία/κατάρα neu hinzu. Im ersten Unterabschnitt (V. 6–9) wird die exklusive Zuordnung des Segens – d.h. der Rechtfertigung – zum Glauben im Kontext der Abrahamsverheißung entfaltet. In einem zweiten Schritt (V. 10–12) wird die Verflechtung der Toraobservanz mit dem Fluch der Tora aufgewiesen. Die Überwindung dieses Fluches durch Christus und das Empfangen des verheißenen Segens durch den Glauben sind dann Gegenstand der abschließenden Verse (V. 13.14).

1. Gal 3,6–9

Der erste Argumentationsgang in V. 6–9 besteht aus zwei strukturgleichen Teilen – V. 6f. und V. 8f. Auf eine durch ein Schriftzitat ergänzte These (V. 6 bzw. V. 8) folgt jeweils eine an das Schriftzitat anknüpfende Folgerung (V. 7 {ἄρα} bzw. V. 9 {ὥστε}). Die nachdrücklichen Hinweise auf Abraham am Anfang von V. 6 (καθὼς Ἀβραάμ) und am Ende von V. 9 (σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ) bilden dabei eine wirkungsvolle inclusio.

Durch καθώς wird V. 6 mit dem vorhergehenden Zusammenhang (3,1–5) verbunden. Der Übergang ist somit keineswegs – wie H. Lietzmann meint – »durch nichts vermittelt als durch das verlegene Flickwort καθώς«[17]. Die Vergleichspartikel ist hier nämlich nicht im Sinne des demonstrativen οὕτως gebraucht[18]. Abzulehnen ist auch das von D. Lührmann zu V. 6 vertretene Verständnis von καθώς als kausaler bzw. temporaler Konjunktion[19], das ebenfalls auf einen unvermittelten Anschluß des Schriftbeweises (3,6–14) an den persönlich gehaltenen Abschnitt 3,1–5 hinauslaufen würde.

Häufig wird die Partikel καθώς im Sinne der geläufigen Wendung καθὼς

16 Neben diesem Beleg aus der Tora kann er in 3,11 (vgl. Röm 1,17) als zweiten, prophetischen Beleg für die exklusive Zuordnung der Gerechtigkeit zum Glauben noch Hab 2,4 anführen. Die beiden anderen LXX-Belege für die gesamte Begriffskombination, 1 Bas 26,23 (καὶ κύριος ἐπιστρέψει ἑκάστῳ τὰς δικαιοσύνας αὐτοῦ καὶ τὴν πίστιν αὐτοῦ) und Jer 49,5 (Ἔστω κύριος ἐν ἡμῖν εἰς μάρτυρα δίκαιον καὶ πιστόν {MT 42,5}) waren für Paulus von ihrer Aussage her nicht verwendbar; vgl. auch K. Berger, Abraham in den pln. Hauptbriefen, 50, Anm. 4b.

17 H. Lietzmann, aaO., 18.

18 Gegen H. Lietzmann, ebd.: »So hat Abraham ›Gott geglaubt, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet‹.« Ablehnend auch D.-A. Koch, aaO., 106.

19 D. Lührmann, aaO., 50: »Wie Abraham glaubte, wurde es ihm auch als Gerechtigkeit angerechnet«.

γέγραπται[20] als formelhafte Einführung des Zitats aus Gen 15,6 interpretiert[21]. Aber auch abgesehen davon, daß dieser Gebrauch bei Paulus analogielos wäre[22], spricht gegen die Interpretation des καθώς als Einleitungsformel vor allem, daß Paulus mit der Voranstellung des Subjekts 'Αβραάμ offensichtlich auf den Vergleich mit Abraham als Person abheben will[23].

Dementsprechend rechnet D.-A. Koch damit, »daß Paulus mit καθώς zunächst zu einem echten Vergleich ansetzt, dessen Fortsetzung [...] er jedoch durch die schlußfolgernde Zitatinterpretation von V. 7 [...] ersetzt«[24]. Wahrscheinlicher ist allerdings, daß Paulus analog zu V. 8a mit einem elliptischen καθὼς 'Αβραάμ (»[es ist] wie [bei] Abraham«) zuerst seine These formuliert, der er dann wie in V. 8b das Schriftzitat und in V. 7 parallel zu V. 9 eine conclusio folgen läßt. In Hinsicht auf das τὸ πνεῦμα λαμβάνειν (Gal 3,2.5) und das τοσαῦτα πάσχειν (3,4) sowie in bezug auf das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως (2,16ff.) verhält es sich für Paulus bei den Galatern »wie bei Abraham«. In freier Wiedergabe der Ellipse wäre dann etwa zu übersetzen: »[Euch Galatern ist es somit ebenso ergangen] wie Abraham: Er glaubte Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.«[25]

Damit setzt Paulus – wie oben bereits angedeutet – voraus, daß sich die Segensverheißung an Abraham mit seiner in Gen 15,6 erwähnten Rechtfertigung durch Gott bereits erfüllt hat, d.h., daß der ihm zugesagte Segen im Empfangen des Heils, im δικαιοῦσθαι, besteht (vgl. neben 3,6 vor allem 3,8f. {δικαιοῦν = ἐνευλογεῖν}, dann auch V. 11.21.24). Der innere Zusammenhang zwischen der Aussage von V. 6 und den an die Galater gerichteten Fragen in Gal 3,2.5 erschließt sich spätestens in 3,14: Die εὐλογία τοῦ 'Αβραάμ, die in Christus zu den Heiden gekommen ist, wird allen Gläubigen (1. Pers. Pl. seit V. 13) durch die ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος, d.h. durch das Verheißungsgut, das im Geist besteht (Gen. epexegeticus), mitgeteilt (vgl. 4,6).

Es mag erstaunen, daß Paulus die Verbindung zwischen Abraham und denen, die auf der Grundlage des Glaubens an Christus das Heil suchen (οἱ ἐκ πίστεως 3,7.9; vgl. 3,8.11), allein durch den Hinweis auf Gen 15,6 schon als

---

20 S. dazu O. Michel, aaO., 72; Bauer/Aland, Art. καθώς, 794.

21 Vgl. O. Michel, aaO., A. Oepke, aaO., 127; H. D. Betz, aaO., 137; entsprechend ergänzten bereits der Ambrosiaster, ed. H.-J. Vogels, Bd. III, CSEL 81, 32, und die Vulgata Clementina (vgl. NTL 1984): sicut scriptum est; s. auch Codex Boernerianus, G 012 (vgl. C. Tischendorf, NTG. Editio octava critica maior, Bd. II, Graz 1965 {=Leipzig 1872}); dagegen auch U. Borse, aaO., 125; F. Mussner, aaO., 213, Anm. 9.

22 S. O. Michel, aaO., 72.

23 Ansonsten entspricht das Zitat wörtlich dem LXX-Text.

24 D.-A. Koch, aaO., 106; ähnlich U. Borse, aaO., 125: »Wie ›Abraham Gott glaubte und es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde‹ (Gen 15,6), so verhält es sich auch mit den Christen.«

25 Das eigentliche Zitat beginnt also erst mit dem Prädikat ἐπίστευσεν. Als Ellipse versteht die Wendung καθὼς 'Αβραάμ auch F. Mussner, aaO., 213: »Es verhält sich mit eurer Heilssituation ›wie‹ bei Abraham: ›er glaubte Gott ...‹.«

erwiesen ansieht; aber er setzt im folgenden ganz offensichtlich voraus, daß es sich bei dem heilbringenden Glauben an den Sohn Gottes (2,20; 4,4) – von dem im Kontext eindeutig in Rede ist (2,16.20; 3,2.5.22–26) – um eben den Glauben handelt, den schon Abraham bei seiner Rechtfertigung dem Vater Jesu Christi gegenüber hatte[26].

Da Paulus in diesem Zusammenhang keine Interpretation seines Ausgangszitats bietet, läßt sich sein Verständnis von Gen 15,6 nur aus dem Kontext seiner Darlegung in Gal 3 – wie dann ergänzend aus seiner späteren Kommentierung in Röm 4 – erschließen. In Gal 2,15–4,7 wird die πίστις durchgängig im Gegensatz zu den ἔργα νόμου, der Toraobservanz, bestimmt. Diejenigen, die aufgrund der Toraobservanz das Heil erlangen wollen (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν 3,10; vgl. 4,21; 5,4), rechnen mit der Rechtfertigung nach dem Gesetz auf der Basis ihres gelebten Lebens, d.h. mit dem Freispruch Gottes als einem analytischen Urteil infolge ihres eigenen Tuns (3,12). Demgegenüber gründet die Rechtfertigung im Glauben ausschließlich in der Gnade Gottes, die er in Christus offenbart hat (2,21; 5,4; vgl. 1,3.6; 6,18). Das δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ (2,16f.) wird von Paulus somit als das synthetische Urteil Gottes verstanden, als der gnädige Freispruch für die, die aufgrund ihres gelebten Lebens nur als ἁμαρτωλοί und als παραβάται festgestellt werden könnten (2,15.17.18; 3,10; 5,2–4; 6,13).

Daß Paulus die Aussage von Gen 15,6 in genau diesem Sinne versteht, wird durch seine antithetische Formulierung in Gal 3,18 bestätigt: Wenn das Erbe (ἡ κληρονομία), d.h. der im Heil bestehende Segen, ἐκ νόμου erlangt werden könnte, dann käme es nicht ἐξ ἐπαγγελίας. »Dem Abraham aber hat Gott es durch Verheißung aus Gnaden geschenkt (κεχάρισται)«[27]. Dementsprechend eröffnet Paulus seine ausführliche Exegese von Gen 15,6 in Röm 4 mit dem Hinweis auf die *Gnade*, die Abraham nach Gen 18,3 vor Gott gefunden hat[28]. Dem λογίζεσθαι κατὰ ὀφείλημα, dem Anrechnen auf Grund eines Verdienstes, das den ἔργα zugeordnet ist (Röm 4,4), kann Paulus so das λογίζεσθαι κατὰ χάριν, das gnädige Zurechnen, das unverdiente Zuteilen der Gerechtigkeit, das Abraham widerfuhr (Röm 4,4.16), entgegensetzen. Abraham selbst beruft sich vor Gott allein auf dessen Gnade (Gen 18,3), weshalb auch sein

---

26 Gegen TH. ZAHN, aaO., 148, der die Gleichsetzung als »törichten Gedanken« ablehnt.

27 Vgl. BAUER/ALAND, Art. χαρίζομαι, 1749; in Analogie zu Röm 8,32; Phil 2,9 (pass. 1Kor 2,12; Phil 1,29) ist wohl τὴν κληρονομίαν aus V. 18a als Objekt zu ergänzen. Bei absolutem Gebrauch ergäbe sich die Bedeutung »gnädig erweisen«. Die Bedeutung »erlassen, vergeben, verzeihen« scheidet im Zusammenhang des positiven Begriffes κληρονομία hier aus.

28 Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ ... (Röm 4,1; vgl. die Aufnahme der Antwort in 4,4.16) – Κύριε, εἰ ἄρα εὗρον *χάριν* ἐναντίον σου ... (Gen 18,3 LXX); mit O. MICHEL, Der Brief an die Römer, 161; U. WILCKENS, Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. I, 261; s. zum folgenden vor allem die dezidierten Ausführungen von O. HOFIUS, »Rechtfertigung des Gottlosen«, aaO., 129.

Glaube (Gen 15,6) ausschließlich auf dem Hintergrund der Gnade Gottes zu verstehen ist – διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν(Röm 4,16).

Mit dieser exklusiven Zuordnung der πίστις zur χάρις in Abgrenzung zu den ἔργα und dem ὀφείλημα bestreitet Paulus nicht nur die verbreitete jüdische Auffassung, daß Abraham auf Grund seiner Werke gerechtfertigt wurde – etwa durch seine Bewährung in der Versuchung (Gen 22,19)[29] –, sondern schließt er auch zugleich aus, daß der in Gen 15,6 erwähnte Glaube Abrahams als verdienstvolle Leistung mißverstanden werden kann[30]. »Weil das πιστεύειν schlechthin göttliche Gabe und kein verdienstliches ἔργον ist, stellt das ἐλογίσθη den reinen Gnadenakt der göttlichen Schenkung heraus.«[31]

Daß auch der Glaube Abrahams schon dem Gott gilt, »der die Gottlosen gerecht macht« (ὁ πιστεύων ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ Röm 4,5), und daß selbst Abraham – wie die Heidenchristen – als Gottloser gerechtfertigt wurde, folgert Paulus in Röm 4,6–8 mit Hilfe des Analogieschlusses, der Gezera schawa[32] aus Ps 31,2 LXX (vgl. V. 1–5). Danach entspricht dem »Anrechnen des Glaubens zur bzw. als[33] Gerechtigkeit« (Röm 4,5; vgl. V. 3.9) – das von Paulus als »Zurechnen *der* Gerechtigkeit« (λογίζεσθαι {*τὴν*} *δικαιοσύνην* 4,6.11) gedeutet wird – das »Nicht-Anrechnen« der Sünde (μὴ λογίζεσθαι *ἁμαρτίαν* Ps 31,2 LXX), also das Vergeben der Gottlosigkeit (ἀφιέναι *τὴν ἀσέβειαν* Ps 31,5 LXX). Da also auch Abraham allein aus Gnade (Röm 4,4.15; Gal 3,18) durch die Vergebung seiner Gottlosigkeit und Sünde gerechtfertigt wurde und da er die Gerechtigkeit zudem als Unbeschnittener empfangen hatte (Röm 4,9–12)[34], ist er ebenso als Vater der unbeschnittenen wie der beschnittenen Gläubigen anzusehen. Denn es erging – um auf die Formulierung von Gal 3,6 zurückzukommen – den Heidenchristen bei ihrem Gläubigwerden genau so »wie Abraham«.

Nun hat Paulus mit seinem dezidierten Vergleich offensichtlich noch eine weitere Analogie zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Galater im Blick. Die zitierte Feststellung Gen 15,6 dient ja als Abschluß der

---

[29] 1 Makk 2,52: Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; Jak 2,21; vgl. Sir 44,19–21 (vor allem hebr. Text); Jub 24,11; zur Fülle der jüdischen Belege s. Bill. III, 186ff.199ff.

[30] Vgl. Bill. III, 187ff.

[31] G. Schrenk, Art. δίκη κτλ, ThWNT II, 176–229, hier 210.

[32] S. zur zweiten Middah des Hillel H. L. Strack/G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 7. Aufl., München 1982, 28f.; zur weiteren Literatur F. Mussner, aaO., 212, Anm. 3.

[33] S. zum rein prädikativischen Verständnis H. W. Heidland, Art. λογίζομαι, ThWNT IV, 176–229, hier 288; vgl. BDR § 145,2.

[34] Paulus argumentiert hier also mit der zeitlichen Vorordnung der Segensverheißung (Gen 12) und der Rechtfertigung (Gen 15) gegenüber der Beschneidung (Gen 17), während er in Gal 3,15–18 den Vorsprung der Verheißung gegenüber der 430 Jahre später eingesetzten Sinai-Tora hervorhebt.

theologisch reflektierten – und wohl späten[35] – Verheißungserzählung Gen 15,1–6, die auffälligerweise mit einer prophetischen Wortereignisformel (ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἀβράμ 15,1) und einem stilisierten Heilsorakel (μὴ φοβοῦ, Ἀβράμ ... 15,2) eingeleitet wird[36]. Auf die zweiteilige Klage des kinderlosen Abraham hin (V. 2f.) ergeht an diesen – wieder durch die Erwähnung des Redens Gottes (φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτόν) eingeführt – zunächst die Sohnes- (V. 4) und dann die Mehrungsverheißung (V. 5), letztere verbunden mit der Aufforderung, zum Himmel aufzublicken und die Sterne zu zählen: οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου.

Somit ist die Aussage über den Glauben Abrahams in Gen 15,6 unmittelbar auf das an ihn ergangene Wort des Heilszuspruchs und der Verheißung (15,1f.4f.) bezogen; der Glaube des Abraham gründet einzig in dem ῥῆμα κυρίου (V. 1) bzw. in der φωνὴ κυρίου (V. 4). Infolge dieses unmittelbar von Gott vernommenen Wortes glaubte Abraham, und in diesem Glauben empfing er von Gott das Heil, d. h. die Rechtfertigung. Damit aber hat aus der Sicht des Paulus schon Abraham den Segen ἐξ ἀκοῆς πίστεως (Gal 3,2.5), aus der Glauben weckenden Kunde, erlangt, und insofern erging es den Galatern beim Empfang des Heiligen Geistes καθὼς Ἀβραάμ.

Daß dem Apostel bei seinem Zitat von Gen 15,6 auch der vorausgehende Kontext der Verheißungserzählung 15,1–6 vor Augen steht, zeigt sich einerseits an der Aufnahme von σπέρμα resp. υἱοὶ Ἀβραάμ in Gal 3,7.16.19.29, andererseits an der Argumentation mit dem im Heilsorakel von Gen 15,1 zugesagten großen Lohn (ὁ μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα) in Röm 4,4 und an dem Zitat von Gen 15,5b (οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου) in Röm 4,18, welches Paulus in Verbindung mit Gen 17,5 (πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε) auch auf die heidenchristlichen Söhne Abrahams, die ἔθνη, bezieht (Röm 4,16–18).

Zur Interpretation von Gen 15,6 im Kontext von Gal 3,6–14 ist also festzuhalten: Mit ἐλογίσθη sieht Paulus das gnädige Zurechnen, das unverdiente Zueignen der Vergebung und Rechtfertigung durch Gott (passivum divinum) angesprochen (vgl. 3,18b) – das λογίζεσθαι κατὰ χάριν im Gegensatz zu dem κατὰ ὀφείλημα, denn das hieße: »verdientermaßen«, »gemäß dem, was jemand zu beanspruchen hat«[37] (Röm 4,4.16). Da für Paulus δικαιοσύνη zudem nicht eine menschliche Eigenschaft bezeichnet, sondern das im Glauben zugeeignete Heil selbst – die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως[38] gründet in der δικαιοσύνη

[35] Die früheren Versuche einer Zuordnung zum Elohisten oder Jahwisten sind in der Forschung heute fast völlig aufgegeben; s. C. Westermann, Genesis (12–36), BK I/2, Neukirchen 1981, 256. V. 6, der als notwendiger Abschluß von 15,1–5 kaum nachträglich hinzugefügt worden sein dürfte, weist mit seiner ausgeprägten Begrifflichkeit in die späte Königszeit; mit C. Westermann, aaO., 263; u. a., s. ebd.

[36] Vgl. zum Ganzen W. Zimmerli, 1 Mose 12–25. Abraham, 48–52; C. Westermann, aaO., 255–265; zur weiteren Literatur s. ebd. 247f.

[37] Mit Bauer/Aland, Art. λογίζομαι, 966.

[38] Resp. (διὰ) τῆς πίστεως Röm 4,11.13; 9,30; 10,6; Phil 3,9.

ϑεοῦ[39] –, spricht das Genesiszitat nach seinem Verständnis nicht nur von einem Anrechnen des menschlichen Glaubens als Gerechtigkeit, sondern von dem ›Zurechnen‹, dem ›Gutschreiben‹ der Gerechtigkeit im Glauben, dem λογίζεσϑαι τὴν δικαιοσύνην (gemäß Röm 4,6.11)[40].

Damit aber erscheint der Glaube Abrahams hier – entgegen der verbreiteten jüdischen Interpretation – nicht als Voraussetzung und Bedingung der Rechtfertigung, sondern vielmehr als Modus des Heilsempfangs. Denn der im Heilszuspruch Gottes gründende Glaube (Gen 15,1.4f.) ist selbst von Gott gewirkt, und das πιστεύειν τῷ ϑεῷ ist die Art und Weise, in der Gott seine Gerechtigkeit zueignet. Entsprechend versteht Paulus die Wendung ἐπίστευσεν τῷ ϑεῷ nicht nur als Ausdruck des konkreten menschlichen Vertrauens gegenüber der göttlichen Verheißung – in der Bedeutung: »er glaubte Gott« –, sondern als Bezeichnung des Glaubens *an* Gott im fundamentalen und umfassenden Sinne – des πιστεύειν *ἐπὶ* τὸν ϑεόν, von dem er in Röm 4,5 und 4,24 dann auch ausdrücklich spricht[41].

Bei solch prinzipiellen und weitreichenden Gemeinsamkeiten zwischen dem ersten Empfänger der Verheißung und den späteren Empfängern des Segens sieht Paulus in Abraham wohl mehr als nur ein »Beispiel«[42] für den Glauben der Heiden- und Judenchristen. Durch die folgenden Ausführungen wird klar, daß Abraham für den Apostel vielmehr exemplum[43] im Sinne von *Urbild* und

---

[39] Röm 1,17; 3,21f.25f.; 10,3; Phil 3,9 (mit abweichender Bedeutung Röm 3,5).

[40] Abzuweisen sind folglich Bestimmungen wie die von F. Sieffert, aaO., 173: »P[aulus] meint offenbar, Abrah[am]'s Glaube werde, während er nicht Gerechtigkeit ist, als solche angerechnet«. – Während das hebr. חשב mit der Bedeutung »jemandem etwas anrechnen (als ...)« traditionsgeschichtlich an den deklaratorischen Akt erinnert, den der Priester im Auftrag Jahwes vollzieht (Lev 7,18b; 17,4; Num 18,27; s. zum Ganzen G. v. Rad, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: Ders., Gesammelte Studien zum AT, TB 8, München 1971, 130–135; H. W. Heidland, Art. λογίζομαι, ThWNT IV, 287–295, hier 292f.; W. Schottroff, Art. חשב, THAT I, München 1971, 641–646, hier 644f. (s. ebd. zur weiteren Literatur)), ermöglicht das λογίζεσϑαι der LXX als terminus technicus für das kaufmännische Berechnen und Anrechnen eine Sinnverschiebung in Richtung nachexilischer Theologie. Ist Gen 15,6 im hebr. Text noch Zeugnis für die Spiritualisierung kulttheologischer Traditionen (s. die Unmittelbarkeit zu Gott und die Hervorhebung des Verheißungsglaubens anstelle des kultischen Opfers), so wird durch den griech. Begriff mit seinen Assoziationen aus der Handelssprache der Gedanke des Buchens menschlicher Leistungen und des menschlichen Verdienstes bei Gott begünstigt (vgl. dazu G. v. Rad, aaO., 133f.; W. Schottroff, aaO., 645; H. W. Heidland, aaO., 292f.). – Indem Paulus sich bei seiner Interpretation von Gen 15,6 in Gal 3,6 und Röm 4,1ff. von der Vorstellung des Verdienstes explizit abgrenzt und λογίζεσϑαι als den unverdienten deklaratorischen Zuspruch der Gerechtigkeit durch Gott versteht, bringt er die ursprüngliche Intention der Verheißungserzählung Gen 15,1–6 wesentlich angemessener zur Geltung als die konträren frühjüdischen Deutungen (s.o.).

[41] S. auch Röm 4,17 (attractio relativi: οὗ statt ᾧ) und Röm 10,14b neben 14a; vgl. zur Bedeutung ›glauben an Gott bzw. Christus‹ mit Objekt im Dativ Bauer/Aland, Art. πιστεύειν, 2a, 1130f.

[42] So U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 279; F. Mussner, aaO., 212; H. D. Betz, aaO., 137; u.a.

[43] Vgl. M. Luther, WA 40, I, 359.

Typos ist[44]. Der mit καθὼς Ἀβραάμ elliptisch und prägnant eingeführte Vergleich hat nämlich weniger *illustrierende* als *begründende* Funktion: Was sich in Hinsicht auf den Glauben Abrahams als schriftgemäß erweist, das hat auch für die Söhne Abrahams als verbindlich und vorbildlich zu gelten.

Mit V. 7 formuliert Paulus die erste conclusio des Abschnitts, indem er die theologische Konsequenz aus der voraufgehenden These (καθὼς Ἀβραάμ V. 6a) und dem ihr unmittelbar folgenden Schriftbeleg (V. 6b) zieht[45]. Für Paulus handelt es sich dabei durchaus um einen zwingenden exegetischen Schluß aus Gen 15,6 bzw. 15,1–6 und keineswegs – wie K. Berger urteilt[46] – um eine »unbewiesene Behauptung«. Die Funktion von V. 7 wird ebenfalls verkannt, wenn man diesen Schluß mit H. D. Betz[47] lediglich als vorangestellte These versteht, die in den folgenden fünf Schriftzitaten (V. 8–13) erst bewiesen werden soll. Indessen gibt sich V. 7 durch die Folgerungspartikel ἄρα[48] (»also«, »folglich«) auch schon formal als Abschluß des ersten Argumentationsgangs (V. 6f.) zu erkennen. Der analog strukturierte zweite Argumentationsgang V. 8f. wird dann ebenfalls nach These (V. 8a) und Schriftbeleg (V. 8b) mit V. 9 in die – diesmal durch ὥστε eingeleitete – conclusio münden.

Ob γινώσκετε indikativisch[49] (»ihr könnt also erkennen«, cognoscitis ergo) oder imperativisch[50] (»erkennt also«, cognoscite resp. intellegite)[51] zu verstehen ist, läßt sich nicht eindeutig entscheiden. Man hat sowohl in der indikativi-

---

44 S. K. Kertelge, Art. δικαιοσύνη, EWNT I, 788; U. Borse, aaO., 126.

45 Vgl. auch G. Ebeling, aaO., 299f., der allerdings erst für die Verse 10–12 die Voranstellung der Thesen (propositiones) erkennt und V. 6 und V. 8 insgesamt als Schriftzitate bezeichnet.

46 K. Berger, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, 50: »In 3,7 wird nun einfachhin die unbewiesene Behauptung aufgestellt, daß nur die aus Glauben Söhne Abrahams seien.«

47 S. H. D. Betz, aaO., 141f.

48 Entsprechend dem klass. Sprachgebrauch steht die Konjunktion hier wie in Röm 7,21; 8,1 an zweiter Stelle; vgl. hingegen Röm 10,17; 1 Kor 15,18; 2 Kor 5,14; 7,12; s. Bauer/Aland, Art. ἄρα, 208f.; BDR § 451,2.

49 S. zur älteren Diskussion seit Cyprian vor allem F. Sieffert, aaO., 173; vgl. auch die Zürcher-Bibelübersetzung; unter den Jüngeren jetzt wieder U. Borse, aaO., 125f. Cognoscitis ergo, »so erkennet jr ia nu«, versteht auch M. Luther in den Kommentaren, WA 2, 510 (com.!); WA 40, I, 373, und in der Übersetzung (Biblia/das ist/die gantze Heilige Schrift Deudsch, Frankfurt 1983 [= Wittemberg 1534]); anders H. Schlier, aaO., 128, Anm. 4 und H. D. Betz, aaO., 141, Anm. 22. Die imperativische Variante ist dann aus dem revidierten Text von 1956 als Lemma in die deutschen Übersetzungen der Galaterbrief-Kommentare von H. Kleinknecht (s. aaO., 9) und I. Mann (Kommentar zum Galaterbrief – 1519, Calwer Luther-Ausgabe, Bd. X, hg. v. W. Metzger, Stuttgart 1979, 12) eingedrungen.

50 So bereits die Vulgata (cognoscite ergo, s. C u. W; anders jetzt die Nova Vulgata) und J. Calvin, Ad Galatas, Vol. I, 562; vgl. neben den bei F. Sieffert, aaO., 174 und H. Schlier, aaO., 128, Anm. 4 angegebenen Exegeten auch Th. Zahn, aaO., 148; E. D. Burton, aaO., 155; H. Lietzmann, aaO., 18; A. Oepke, aaO., 103; J. Eckert, aaO., 75; F. Mussner, aaO., 216, Anm. 24; H. D. Betz, aaO., 141; F. F. Bruce, aaO., 15.

51 So der Ambrosiaster, aaO., Bd. III, 33.

schen[52] wie in der imperativischen Version[53] jeweils die gewichtigere, kraftvollere Variante sehen wollen. Unter Rückbezug auf Gal 3,1.3a plädiert Th. Zahn für die imperativische Fassung: »Denn aus der angeführten Tatsache folgt keineswegs, daß die ἀνόητοι Γαλ[άται] auch einsehen, was P[au]l[us] daraus gefolgert wissen will.«[54] In der Tat ließe sich vom persönlich eindringlichen Stil der Fragen in 3,1–5 her der Imperativ gut erklären. Berücksichtigt man den sonstigen biblischen Sprachgebrauch, dann ergibt sich ein konträres Bild. Während sich in der LXX und in den Evangelien einige Belege für den imperativischen Gebrauch von γινώσκετε finden[55], sprechen die paulinischen Wendungen in Röm 6,6 (τοῦτο γινώσκοντες ὅτι); 2 Kor 8,9 (γινώσκετε γάρ mit Akk. der Sache) und vor allem die stereotypen Formulierungen αὐτοὶ γὰρ οἴδατε[56], οὐκ οἴδατε[57] usw. eher für das indikativische Verständnis – nicht nur bei der 1. Pers., sondern – auch bei der 2. Pers. Pl.[58]

Mit der substantivierten präpositionalen Wendung οἱ ἐκ πίστεως bezeichnet Paulus hier wie in V. 9[59] prägnant diejenigen, die an Jesus Christus gläubig geworden sind und in diesem Glauben an den Sohn Gottes das Heil erlangt haben, d.h. gerechtfertigt worden sind (Gal 2,16f.20). Paulus spricht also wie in 3,2.5 auch in 3,7.9 von denen, die aus der Glauben wirkenden Kunde vom Gekreuzigten den Geist empfangen haben. Die Annahme, daß πίστις in V. 7 nicht speziell den Glauben an Jesus Christus meine[60] und das Urteil des Apostels zunächst grundsätzlich zu verstehen sei[61], läuft nicht nur dem Skopus dieser Verse, sondern dem des gesamten Abschnitts 2,15–4,7 zuwider. Analog zu 2,16.20 und 3,22ff. wäre vielmehr auch hier zur Bezeichnung des Objekts das Genitivattribut Ἰησοῦ Χριστοῦ resp. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ zu ergänzen[62]. Eine allgemeine Deutung der πίστις von V. 7.9 ist auch durch das Fehlen des Artikels keineswegs gefordert[63]. Wie der Gegenbegriff (οἱ) ἐξ ἔργων νόμου

---

52 So U. Borse, aaO., 126.

53 So J. Calvin, aaO., 564: [...] nisi quod Vetus translatio quam sequutus sum, plus energiae habet.

54 Th. Zahn, aaO., 148, Anm. 91.

55 Iud 4,9; 3 Makk 7,9; Prov 24,12; Hi 36,5; Mt 24,33.43; Mk 13,29; Lk 10,11; 12,39; 21,31; Joh 15,18; 1 Joh 2,29; vgl. 2 Clem 5,5; 16,3; s. Bauer/Aland, Art. γινώσκω, 323; H. D. Betz, aaO., 141, Anm. 23.

56 Gehäuft in 1 Thess (2,1; 3,3; 5,2); vgl. 1 Kor 12,2; Phil 4,15; 1 Thess 2,11; 4,2.

57 Auffallend häufig im 1 Kor (3,16; 5,6; 6,2.3.9.15.16.19; 9,13.24); dann Röm 6,16; 11,2.

58 Zur 1. Pers. Pl. vgl. die zu Gal 2,16, εἰδότες ὅτι κτλ, angeführten Belege.

59 Vgl. noch die singularischen Wendungen in Röm 3,26 (τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ) und 4,16 (τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ).

60 So E. D. Burton, aaO., 155: »πίστις is here not specifically faith in Jesus Christ«.

61 F. Mussner, aaO., 216: »Bei den ›Glaubensmenschen‹ muß Paulus freilich noch nicht gleich und nur an die Christen denken, sondern er spricht zunächst ein grundsätzliches, für ihn immer und überall geltendes Urteil aus, das dann natürlich besonders im Hinblick auf die Christen gesagt ist.«

62 Ähnlich D. Lührmann, aaO., 54.

63 Gegen E. D. Burton, aaO., 155: »as the absence of the article suggests«. H. Schlier,

(Gal 3,10) oder einfach οἱ ἐκ νόμου (Röm 4,14) zeigt, ist das Fehlen des Artikels bei Abstrakta und speziell in präpositionalen Bestimmungen für die Koine durchaus nicht ungewöhnlich[64].

In der elliptischen substantivierten Wendung οἱ ἐκ πίστεως – bei der ὄντες zu ergänzen wäre[65] – wird durch die Präposition ἐκ die *Herkunft*, der *Ursprung* angegeben[66]. Wie die entsprechenden Ausdrücke οἱ ἐξ ἐριθείας (Röm 2,8), οἱ ἐκ περιτομῆς (Röm 4,12; Gal 2,12)[67] einerseits und οἱ ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου κτλ (Röm 16,10f.), οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας (Phil 4,22) andererseits verdeutlichen, tritt dabei der Aspekt der *Zugehörigkeit* zu jemandem bzw. zu etwas in den Vordergrund[68]. Bei den abstrakten Begriffen wird somit im Genitiv die Sache angegeben, die für die betreffenden Menschen *charakteristisch* und *normativ* ist[69].

Während also οἱ ἐκ πίστεως (Gal 3,7.9; vgl. Röm 3,26; 4,16) dadurch qualifiziert sind, daß sie ausschließlich auf der Grundlage des Glaubens an Christus ihr Heil suchen (Gal 3,8.11; vgl. 2,16f.; 3,2.5.14.22.24), werden mit ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν (Gal 3,10) diejenigen bezeichnet, die das Heil auf dem Weg der Toraobservanz gewinnen wollen, die »durch das Gesetz gerechtfertigt werden wollen« (vgl. Gal 5,4: οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε {Präs. de conatu}). Die einen sind also durch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bestimmt, die anderen durch die ἔργα νόμου; erstere ordnen sich selbst allein dem Glauben an den Sohn Gottes zu, letztere der konsequenten Toraobservanz. So wird in den präpositionalen Wendungen mit πίστις und ἔργα νόμου jeweils angegeben, worauf die Betreffenden ihre Existenz vor Gott gründen und worin sie selbst die Basis ihres Gottesverhältnisses erkennen[70].

Durch das betont gesetzte Demonstrativpronomen οὗτοι[71] wird der exklusi-

---

aaO., 128, unterbewertet die grundlegende Bedeutung von 2,15–21 für den folgenden Kontext, wenn er schreibt: »πίστις ohne Artikel hat hier noch keine nähere Bestimmung des Inhalts«. Im Gegensatz zu E. D. Burton, aaO., 155 und F. Mussner, aaO., 216, setzt er allerdings voraus, daß es sich für Paulus selbstverständlich »um den ›christlichen‹ Glauben« handelt (ebd.).

64 Vgl. M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 171–183, speziell 176.182; BDR § 255.258; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 133a.c; zum klass. Griechisch s. E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 19ff., hier 23f.

65 Entsprechend Gal 3,10 (ὅσοι ... εἰσίν); vgl. auch Röm 3,26.

66 S. Bauer/Aland, Art. ἐκ, 473; G. Lüdemann, Art. ἐκ (ἐξ), EWNT I, 979; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 184h: »geistliche Herkunft« im Gegensatz zur »natürlichen«.

67 Acta 11,2 (ähnlich Kol 4,11; Tit 1,10); vgl. noch οἱ ἐκ τῆς συναγωγῆς (Acta 6,9).

68 Mit Bauer/Aland, aaO., 473; G. Lüdemann, aaO., 979f.

69 Mit M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 134: cum genitivo eius rei quae est character vel norma illorum hominum.

70 Vgl. u. a. H. D. Betz, aaO., 141; G. Ebeling, aaO., 242; H. Schlier, aaO., 128: »die in der πίστις die Grundweise ihres Lebens haben, deren Lebensprinzip die Pistis ist.« Wenig hilfreich ist die seit Th. Zahn, aaO., 148, verbreitete Bezeichnung »Glaubensleute«; s. H. Lietzmann, aaO., 18; H. Schlier, aaO., 128; F. Mussner, aaO., 216: »Glaubensmenschen«.

71 S. auch Röm 8,14; Gal 6,12; vgl. Röm 7,10; 1 Kor 7,20.

ve Sinn der Bestimmung nachdrücklich hervorgehoben: »gerade diese – und keine anderen«[72]. Die Abrahamssohnschaft wird also ausschließlich mit dem Glauben an Christus verbunden, während dann antithetisch in den Versen 10–12 die Toraobservanz im unausweichlichen Zusammenhang mit dem von der Tora ausgesprochenen Fluch gesehen wird. Folglich bestreitet Paulus mit seinem Schluß aus Gen 15,6 schlichtweg, daß es *extra Christum, χωρὶς Χριστοῦ*, Söhne Abrahams gibt, gegeben hat oder auch nur geben könnte[73].

Daß diese polemisch klingende conclusio in Gal 3,7 von Paulus nicht in Hinsicht auf die Juden, sondern auf die judaisierenden judenchristlichen Gegner in Galatien und anderswo formuliert wird[74], ist mit F. Mußner[75] nachdrücklich festzuhalten. Letztere hat der Apostel ja bereits seit Gal 1,6–10 – bzw. schon mit seiner apologetisch geprägten superscriptio in 1,1 – und dann namentlich in 2,3–5 und 2,11–21 als Vertreter der Gegenposition im Blick. Völlig unklar ist allerdings, wie F. Mußner in diesem Zusammenhang zu dem Schluß kommen kann: »Von den Juden ist im Kontext überhaupt keine Rede«[76]. Wer sind denn dann diejenigen, die Paulus in Gal 3,10 als ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν charakterisiert? Mit wem anders als mit den gebürtigen Juden schließt er sich in seiner concessio (ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι ...) in 2,15 zusam-

[72] Mit F. Sieffert, aaO., 174; H. Schlier, aaO., 128; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 203; J. Eckert, aaO., 75; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 16; u. a. – Gegen U. Borse, aaO., 127, ist an der Wortfolge der Textlesart, υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ (P^{46}ℵ*B Ψ u. a.), festzuhalten. Durch sie wird der vorangestellte Begriff υἱοί betont. Bei der von D F G, dem Mehrheitstext, den lateinischen Handschriften und vor allem von $ℵ^2$ A C bezeugten Umstellung handelt es sich eindeutig um die lectio facilior (übliche Reihenfolge: Subjekt – Prädikat – Subjekts-, d. h. Identifikationsergänzung).

[73] Die folgende Aussage von G. Klein, aaO., 203, ist jedoch zu differenzieren: »Da nun aber die πίστις eine erst mit dem Christusgeschehen eröffnete und nur in Einstellung darauf erschwingliche Existenzweise ist (vgl. V. 23ff.), so ist bereits damit festgestellt, daß es außerhalb der christlichen Gemeinde keine Abrahamssohnschaft gibt und es ante Christum eine solche überhaupt niemals gegeben hat.« Bereits ›*vor* Christus‹ wurde nach Paulus z. B. auch David aufgrund der Abrahamsverheißung aus Gnade im Glauben gerechtfertigt (s. Röm 4,6–8 im Kontext der Argumentation von 4,1–25; vgl. dazu O. Hofius, »Rechtfertigung des Gottlosen«, aaO., 121–132. In Röm 9–11 setzt der Apostel auch die Erwählung Isaaks (9,7–9), Jakobs (9,10–13), Elias und der Siebentausend (11,2–4), d.h. des damaligen λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος (11,5), als selbstverständlich voraus. – Gottes Handeln zum Heil geschah nach Paulus seit der Schöpfung durch Christus (1 Kor 8,6), so daß es grundsätzlich kein Heil ›unabhängig von Christus‹ – sehr wohl aber ›vor dem Kreuzesgeschehen‹ geben kann. Wie aus 1 Kor 10,4 erhellt, kann genaugenommen von einem ›ante Christum‹ gar nicht die Rede sein, sondern nur von dem ›ante Christum natum‹, da der vom Vater Gesandte und von einer Frau Geborene der präexistente Sohn Gottes ist (Gal 4,4; Röm 8,3; Phil 2,6). – Aufgrund dieser Differenzierung wird auch die Bezeichnung Abrahams »als kontingente[r] Gestalt der Vergangenheit« (G. Klein, aaO., 204) fraglich. Sowenig es Paulus in Gal 3 um die Entfaltung einer kontinuierlichen Heilsgeschichte geht, sowenig hat er mit seiner Reflexion die »Reduktion des historisch feststellbaren Geschichtsablaufs auf theologische Irrelevanz« im Blick (vgl. G. Klein, ebd. u. Anm. 84).

[74] Dasselbe gilt auch für den Römerbrief als Ganzes.

[75] F. Mussner, aaO., 217.

[76] Ebd.; vgl. auch E. P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, 19f.

men? Schon in 2,16 hat Paulus eindringlich formuliert, daß es im Bereich der Toraobservanz grundsätzlich – und das heißt: für Juden (2,15–17) und Judenchristen (explizit 2,18.21) – kein Heil und keinen rettenden Freispruch vor Gott gibt. Und genau diesen Gedanken greift Paulus im unmittelbar folgenden Kontext von V. 7 – nämlich in 3,10–13 (letztlich bis 4,7) – wieder auf.

Das offenkundige Anliegen von F. Mußner, den Galaterbrief nicht als antijüdische Schrift erscheinen zu lassen, kann allerdings nicht entschieden genug zur Geltung gebracht werden. Paulus versteht sich selbst bleibend als das, was er von Geburt an ist, als Ἰουδαῖος, Ἑβραῖος, Ἰσραηλίτης, als ἀδελφὸς τῶν συγγενῶν αὐτοῦ κατὰ σάρκα (vgl. vor allem Röm 9,13; 11,1; dann 2 Kor 11,22; Phil 3,5; Gal 2,15–17). Aber gerade sein Glaube an den Gott der Väter läßt ihn leidenschaftlich gegen die judenchristlichen Gegner vorgehen, die nach seiner Überzeugung die Erfüllung der Abrahamsverheißung für Israel und die Völker annullieren wollen und damit das im Sohn Gottes für Juden und Heiden offenbarte Heil gefährden. Von ›antisemitischen‹ Tendenzen kann bei dem Juden Paulus weder im Galater- noch im Römerbrief gesprochen werden (s. auch Röm 1,16; vor allem Röm 9–11)[77].

Mit seiner exklusiven Bestimmung in Gal 3,7 setzt Paulus voraus, daß die leibliche Abstammung an sich die Abrahamssohnschaft noch nicht konstituiert – gemäß seiner späteren, an Gen 21,12 anknüpfenden Negativdefinition in Röm 9,6f.: οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ· οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα. Die leiblichen Kinder Abrahams sind nämlich nicht eo ipso Kinder Gottes, sondern nur die Kinder der Verheißung werden als ›Same‹ angesehen, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα (Röm 9,8). Entsprechend wird Paulus auch in Gal 4,21–31 die κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα (V. 28, vgl. V. 23), d.h. die κατὰ πνεῦμα geborenen Kinder (V. 29), von den κατὰ σάρκα geborenen (V. 23.29) scharf unterscheiden.

Nun gibt es durchaus auch im rabbinischen Judentum Stimmen, die die Zugehörigkeit zu Abraham, die Teilnahme an den Verdiensten der Väter und damit den Anteil an der zukünftigen Welt nicht allein in der leiblichen Abstammung begründet sehen[78]. Söhne Abrahams und damit Kinder Gottes sind die Israeliten, wenn sie sich wie Kinder führen (bQid 36a Bar), d.h. wenn sie Gottes Willen tun (bBB 10a; yQid I,61c,36), wenn sie sich über Menschen erbarmen (bBes 32b), wohlwollend, demütig und bescheiden sind (Av 5,19). Als Same angesehen werden auch nur diejenigen, die sich zu zwei Welten bekennen, d.h. zur Totenauferstehung und zum Endgericht (GenR 53 {34a}; yNed III,38a,55). Nur sie sind es – wie analog zu Röm 9,6ff. im Anschluß an Gen 21,12 entfaltet wird –, die ›in Isaak‹, d.h. als die Nachkommenschaft Jakobs, zum Samen Abrahams gezählt werden (ebd.). Auch wenn grundsätz-

[77] Vgl. O. Hofius, Das Evangelium und Israel, aaO., 175–202.

[78] Vgl. zum Ganzen Bill. I, 116–121.219f.529; II, 523; III, 263–265.538; s. ebd. aber auch die entgegengesetzten Aussagen.

lich gilt, daß ›ganz Israel‹ an der zukünftigen Welt Anteil haben wird, so sind u.a. doch diejenigen ausgeschlossen, die die Auferstehung der Toten und die himmlische Herkunft der Tora leugnen (San 10,1). Auch wer einer Nichtjüdin beigewohnt hat oder wessen Vorhaut vorgezogen ist, zählt nicht zu den zum ewigen Leben Geretteten; letzterer, weil Abraham ihn ja nicht mehr als Israeliten erkennen kann (bEr 19a).

Bemerkenswert an der paulinischen Aussage über die Zugehörigkeit zum τοῦ 'Αβραὰμ σπέρμα (Gal 3,29)[79] – d.h. zu den υἱοὶ τοῦ 'Αβραάμ (Gal 3,7) und somit zu den υἱοὶ θεοῦ (Gal 3,26; 4,6f.; vgl. Röm 9,7f.)[80] – ist also nicht so sehr das Moment der Spiritualisierung und der Ausgrenzung, denn für beides gibt es Parallelen im rabbinischen Judentum. Analogielos und für jüdisches Denken zutiefst anstößig ist vielmehr die exklusive Bindung der Abrahamskindschaft an den Glauben an Jesus Christus – und zwar, wie durch die antithetischen Formulierungen seit Gal 2,16 immer wieder betont wird[81], unter Ausschluß der Toraobservanz (οὐκ ἐξ ἔργων νόμου), d.h. der Sinai-Tora selber (vgl. χωρὶς νόμου Röm 3,21)[82]. Darum ist auch für die judenchristlichen Gegner schon die in Gal 3,7 – zunächst grundsätzlich und positiv, aber gleichwohl ausschließlich – formulierte conclusio aus Gen 15,6 völlig inakzeptabel, denn für sie stellt sich die Alternative von πίστις und ἔργα νόμου, von Glauben und Toraobservanz, gerade nicht. So ergibt sich für Paulus hinsichtlich der weiteren Argumentation die dringende Aufgabe, zunächst auf die umstrittene Frage der Zugehörigkeit der Heiden zum σπέρμα 'Αβραάμ (3,8f.) und dann auf die kontroverse Beurteilung der Toraobservanz (3,10–13) ausführlich einzugehen.

V. 8 besteht wieder aus einer einleitenden These und dem folgenden, als Schriftargument dienenden Zitat. Formal gesehen ist der Vers mit dem vorhergehenden Kontext durch die Partikel δέ schwach verknüpft[83]. Sie stellt eine bloße Übergangspartikel dar, die die Einführung eines anderen, neuen Gedankens bezeichnen soll[84]; δέ ist hier also kopulativ[85] und nicht adversativ gebraucht. Als Gliederungsmerkmal signalisiert die Partikel, daß V. 8 nicht als Begründung[86] der Aussage von V. 7 zu verstehen ist[87].

---

[79] Röm 4,13.16.18; 9,7f.; im Sinne leiblicher Abstammung Röm 11,1; 2 Kor 11,22; vgl. auch den Ausdruck 'Αβραὰμ ὁ προπάτωρ/πατὴρ ἡμῶν in Röm 4,1.12.

[80] Sofern sie (κατὰ 'Ισαὰκ) ἐπαγγελίας τέκνα sind (Gal 4,28; Röm 9,8).

[81] Gal 2,16.20f.; 3,2.5; dann vor allem 3,10–12.21–25; 5,4–6; vgl. die kontrastierende Gegenüberstellung in 4,21–31.

[82] Vgl. die Aussagen von Gal 2,19–21; 3,11a.17f.21.25; 4,5; 5,18.

[83] Vgl. dazu E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 562; BDR § 447,1.

[84] S. Bauer/Aland, Art. δέ, 342; E. Schwyzer/A. Debrunner, aaO.; BDR § 447,1f.

[85] Vgl. auch Röm 8,28; 1 Kor 16,12.17; 2 Kor 4,7; 8,1; Gal 3,23; mit Bauer/Aland, aaO.

[86] So deuten – im Zusammenhang ihrer Interpretation von Gen 15,6 in Gal 3,6 – z.B. H. D. Betz, aaO., 138; D. Lührmann, aaO., 54.

[87] Ablehnend auch F. Mussner, aaO., 219.

Subjekt des Satzes ist die γραφή, von der Paulus wie von einem personhaften Wesen spricht[88]. Dabei liegt dem Apostel wohl weniger an einer Hypostasierung der Schrift[89]; vielmehr verdeutlicht er mit seiner personifizierenden Redeweise, daß hinter der als Einheit verstandenen γραφή die Person Gottes zu sehen ist, die ihren Willen in Zeugnis und Lehre der Schrift verbindlich kundtut. Entsprechend bezeichnet γραφή weder hier noch in Gal 3,22 noch an den anderen Stellen, in denen vom Reden der Schrift gesprochen wird (λέγει ἡ γραφή o. ä., Gal 4,30; Röm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2), die Einzelschriftstelle[90], sondern das Alte Testament als Gesamtgröße[91].

Der Sinn der in V. 8 vorliegenden Redeweise läßt sich am besten von den Parallelen her bestimmen. So meint συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν in Gal 3,22: »Gott hat – in der Schrift und nach dem Zeugnis der Schrift – alle Menschen unter die Sünde eingeschlossen«, wie dann in Röm 11,32 auch ausführlich formuliert werden kann: συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν. In Röm 9,17 schließlich steht λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραὼ ὅτι prägnant für die Aussage: »Gott spricht – wie die Schrift bezeugt – zu Pharao ...« Demgemäß ist auch in Gal 3,8 Gott als das eigentliche Subjekt des προορᾶν und προευαγγελίζεσθαι zu bestimmen – was ja in Hinsicht auf den Kontext des Zitates aus Gen 12,3/18,18 nicht strittig sein sollte (s. Gen 12,1: καὶ εἶπεν κύριος τῷ Ἀβράμ ..., Gen 18,17: ὁ δὲ κύριος εἶπεν ...).

Προορᾶν bedeutet an unserer Stelle nicht nur wie in Acta 2,31 (προϊδὼν ἐλάλησεν {Δαυίδ} ...) »voraussehen«[92], d. h. »im voraus, vorher *wissen*«[93], sondern bezeichnet wie προγινώσκειν (Röm 8,29; 11,2; vgl. pass. v. Christus 1 Pt 1,20) bzw. πρόγνωσις (Acta 2,23; 1 Pt 1,2; vgl. in LXX Jdt 9,6: καὶ ἡ κρίσις σου ἐν προγνώσει) zugleich Gottes vorherbestimmendes Wissen, sein Vorausbestimmen und Erwählen[94], das in diesem Fall mit Hilfe der Schrift – nämlich an Gen 12,3 – aufgewiesen und erkannt werden kann, weshalb in Gal 3,8 auch

[88] S. zum Ganzen dezidiert G. Schrenk, Art. γράφω κτλ, ThWNT I, 742–754, hier 753f.; vgl. H. Schlier, aaO., 129; F. Mussner, aaO., 220; U. Borse, aaO., 127. Überinterpretiert wird m. E. die Differenzierung der Subjekte in V. 8 bei G. Klein, aaO., 204f. Er sieht in der Unterscheidung zwischen der zunächst und »kontingent handelnden« Schrift und dem ausdrücklich erst später handelnden Gott von Paulus festgehalten, »daß das einzige Abraham mit dem heutigen Heilsgeschehen verbindende Kontinuum Wort, und zwar schriftgewordenes Wort ist.« Dem widerspricht schon die Tatsache, daß Paulus die Erfüllung der Verheißung für Abraham in Gestalt seiner Rechtfertigung durch Gott in Gal 3,6.9.14; Röm 4,1ff. (hier auch explizit für David) als bereits damals real geschehen (Gen 15,6) voraussetzt.

[89] Gegen H. D. Betz, aaO., 143; mit G. Schrenk, aaO., 754.

[90] Gegen E. D. Burton, aaO., 160; H. Schlier, aaO., 129.

[91] Vgl. auch G. Schrenk, aaO., 753f. Anders verhält es sich in Mk 12,10; Lk 4,21; Joh 19,37; Acta 1,16; 8,32.35, wo mit γραφή (ταύτη, αὕτη, ἑτέρα κτλ) eindeutig einzelne Stellen bezeichnet werden; mit G. Schrenk, aaO., 752.

[92] Vgl. Bauer/Aland, Art. προοράω, 1420.

[93] Vgl. W. Michaelis, Art. ὁράω κτλ, ThWNT V, 315–381, hier 381.

[94] S. R. Bultmann, Art. γινώσκω κτλ, ThWNT I, 688–719, hier 716; A. Sand, Art. προγινώσκω κτλ, EWNT III, 369f.

die γραφή als das grammatische Subjekt angegeben wird[95]. Das Participium coniunctum προϊδοῦσα, das dem Prädikat προευηγγελίσατο zugeordnet ist, hat eindeutig *kausalen* Sinn (»weil ...«)[96]. Das modale Verständnis (»indem ...«)[97] wäre nur bei umgekehrter Abhängigkeit der Verben voneinander logisch sinnvoll.

Berücksichtigt man die verschiedenen Nuancen des gedrängt formulierten V. 8, so ergibt sich als paraphrasierende Übersetzung: »Weil nun – wie ja die Schrift lehrt und bezeugt – Gott vorherbestimmt hat, daß er die Heiden aus Glauben gerechtmacht, (deshalb) hat er – im Wort der Schrift – dem Abraham im voraus verkündet: Gesegnet werden sollen in dir alle Heiden.«

Mit der nachdrücklich vorangestellten adverbialen Bestimmung ἐκ πίστεως greift Paulus das Ergebnis seines ersten Argumentationsgangs (V. 6f.) betont auf. Daß das Heil und damit die Erfüllung der Segensverheißung an Abraham allein auf der Grundlage des Glaubens von Gott zugeeignet wird, hat er dort bereits durch den Hinweis auf Gen 15,6 als schriftgemäß erwiesen und in seiner conclusio (V. 7) ausdrücklich festgehalten. Entsprechend muß Paulus mit dem folgenden Genesis-Beleg nicht nochmals den Zusammenhang von πίστις und εὐλογία τοῦ 'Αβραάμ, sondern lediglich die Einbeziehung der ἔθνη – zu denen ja die Adressaten als Heidenchristen zählen – von der Schrift her begründen[98].

Wenn Paulus in V. 8 erneut hervorhebt, daß Gott auf der Grundlage des Glaubens – und allein in ihm – rechtfertigt, dann formuliert er wie bisher in Abgrenzung zum Weg der Toraobservanz. Antonyme zu πίστις sind in 2,16.20f.; 3,2.5.6.7.8 und dem folgenden Kontext eindeutig die ἔργα νόμου und der νόμος[99].

F. Mußner folgert indes aus der Erwähnung der πίστις in Gal 3,8: »Der verheißene Segen wird nach Paulus nicht einfach von Gott geschenkt, sondern die Bedingung, die für seinen Empfang von seiten der Völker erfüllt werden

---

[95] In der rabb. Formel: מה ראתה תורה, »was hat die Tora gesehen?«, bei der variierend auch Gott als Subjekt genannt werden kann (vgl. ExR 9 [73c]), ist eine formale Parallele zur Wendung in Gal 3,8 zu sehen; vgl. zum Ganzen Bill. III, 538.

[96] Mit E. D. Burton, aaO., 160; F. Mussner, aaO., 220; vgl. die Übs. der Zürcher Bibel und die von L. Albrecht, 500; H. Lietzmann, aaO., 18; A. Oepke, aaO., 103; H. Schlier, aaO., 127, und die meisten neueren Exegeten; gegen F. Sieffert, aaO., 174.

[97] Vertreten von F. Sieffert, ebd.; vgl. auch die deutsche Übs. der Jerusalemer Bibel, Freiburg 1968.

[98] D.-A. Koch merkt, aaO., 163, Anm. 11, kritisch an, daß Paulus mit Gen 12,3 ἐκ πίστεως nicht belegen könne: »Für ›ἐκ πίστεως‹ bedarf es einer wesentlich umfangreicheren Herleitung aus der Schrift, die P[au]l[us] dann in V. 10–13 anfügt«. Die adverbiale Wendung wird hingegen bereits in V. 6f. aus der Schrift hergeleitet, während in den V. 10–12 der zwangsläufige Zusammenhang von ἔργα νόμου und κατάρα τοῦ νόμου und damit die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aufgrund der Toraobservanz herausgestellt werden.

[99] Daß Paulus in Gal 3,8 mit ἐκ πίστεως von der Treue Gottes zu seiner Verheißung spreche, kann vom Duktus der Argumentation her mit Sicherheit ausgeschlossen werden; mit F. F. Bruce, aaO., 156; gegen G. Howard, s. ebd.

muß, ist der Glaube.«[100] Hingegen bedeutet der Hinweis auf den Glauben für Paulus nicht weniger, als daß das Heil in Christus bedingungslos, d.h. aus Gnade (1,6.15; 2,21; 5,4; vgl. Röm 3,24; 4,4.16; 5,2.15.17.21 u.ö.), zugeeignet wird. Der Glaube ist – wie wir zu 2,16 ausgeführt haben – nicht *conditio*, sondern *modus* des Heilsempfangs. Die πίστις wird von Paulus nicht als eine von seiten der Menschen zu erfüllende Voraussetzung, sondern als die von Gott unter der Verkündigung des Gekreuzigten (Gal 3,1–5; Röm 10,17) durch seinen Geist bewirkte Heilsteilhabe verstanden. Werden aber die Heiden von Gott wie Abraham auf der Grundlage des Glaubens gerechtfertigt, dann heißt das für Paulus gerade, daß der verheißene Segen »einfach von Gott geschenkt« wird – und zwar unter Absehung von der ethnischen Herkunft, der von der Tora geforderten konsequenten Observanz und dem bisher gelebten Leben überhaupt. Somit ist die πίστις nicht als menschliche Voraussetzung für den Empfang des Segens, sondern als göttliches Ziel und Gegenstand des Schenkens Gottes zu bestimmen[101].

Die Präsensform δικαιοῖ versteht sich von daher, daß Paulus im ὅτι-Satz von der realen Gegenwart – als der Zeit der Erfüllung – spricht. Denn der Sohn Gottes ist Paulus offenbart worden, damit er ihn *unter den Heiden* verkündige (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν Gal 1,16); von Gott ist ihm der Apostolat *für die Heiden* als Gnade anvertraut worden (ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι ... Gal 2,9; ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ... καλέσας [με] διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ... Gal 1,15; vgl. Röm 1,5: δι' οὗ ['Ιησοῦ Χριστοῦ] ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν). Entsprechend ist dem Apostel auch das ›Evangelium für die Heiden‹ (τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας Gal 2,7) von Gott δι' ἀποκαλύψεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ mitgeteilt worden und ist es nicht etwa menschlicher Natur (Gal 1,11f.; 2,7; vgl. 1 Thess 2,13). Folglich ist es auch Gott selbst, der durch den Apostel unter den Heiden wirkt (ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη Gal 2,8); durch sein Wort schafft Gott unter allen Heiden den Gehorsam, der im Glauben besteht (ὑπακοὴ πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν Röm 1,5 [Gen. epexeg.]; s. 10,17; 1 Kor 2,4f.; 1 Thess 2,13). So gilt also, daß Gott gegenwärtig unter der Verkündigung des Apostels auf der Grundlage des Glaubens Heiden rechtfertigt – und eben dies hat Gott nach dem Zeugnis der Schrift schon vorherbestimmt und dem Abraham im voraus verkündet (Gal 3,8).

Im Gegensatz zu der Deutung des Präsens auf das Wirken Gottes durch den Apostel unter den Heiden erklärt E. D. Burton: »The choice of the present may be due in a measure to the feeling that what is here stated as then future is, in fact, a general principle, God's rule of action in all time.«[102] Gerade die oben angeführten Belege lassen jedoch erkennen, daß es nach Paulus bei der von der

---

[100] F. MUSSNER, aaO., 220.

[101] Kritisch zu F. Mußner auch H. D. BETZ, aaO., 142, Anm. 38: »To be sure, faith is not a condition to be met by the nations, and thus a new kind of work.«

[102] E. D. BURTON, aaO., 160.

Toraobservanz unabhängigen Rechtfertigung der Heiden keineswegs um ein generelles Prinzip geht, das schon zu allen Zeiten Gottes Handeln bestimmt hat. Vielmehr ereignet sich die Verwirklichung der Abrahamsverheißung an den Heiden allererst in Christus (Gal 3,14; vgl. V. 16), und die Aufrichtung des Evangeliums und die Einsetzung des Heidenapostels bedurften zuvor der Offenbarung Jesu Christi (s. auch 2 Kor 5,18f.; vgl. 1 Kor 15,5ff.; 2 Kor 4,6)[103].

Indem Paulus in der gegenwärtigen Rechtfertigung der Heiden durch Gott die Erfüllung der Segensverheißung für die Völker aus Gen 12,3/18,18 erkennt, bestimmt er auch in Gal 3,8 wieder die εὐλογία τοῦ 'Αβραάμ als Rechtfertigung des Gottlosen. Daß die Heiden mit dem gläubigen Abraham gesegnet werden, kann er in V. 9 deshalb folgern, weil er zuvor in V. 6 die in Gen 15,6 beschriebene Zurechnung der Gerechtigkeit als die Erfüllung der Segensverheißung an Abraham (Gen 12,2) verstanden hat. So wird Paulus dann in Gal 3,21f.24 (vgl. 3,11) die Gerechtigkeit als das Heil selbst (V. 21.24) mit der ἐπαγγελία identifizieren, die den an Jesus Christus Glaubenden gegeben wird (ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως 'Ιησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν V. 22). Wenn Paulus zudem in Gal 3,14 den Empfang des verheißenen Geistes mit dem Segen Abrahams verbindet, entspricht dies dem Nebeneinander der Aussagen über die Rechtfertigung und den Geistempfang in Gal 2,16–21 und in Gal 3,1–5. Da der Geist den Glauben wirkt, in dem das Heil empfangen wird, fallen Rechtfertigung und Geistempfang zeitlich zusammen; sie sind zwei Aspekte ein und desselben Geschehens[104].

Die von älteren Exegeten vertretene Auffassung, daß in der Rechtfertigung nicht der verheißene Segen selbst zu erkennen sei, sondern lediglich die Vorbedingung und Voraussetzung der Segnung[105], scheidet somit in jeder Hinsicht aus. Sie kann auch nur dann als sinnvoll erscheinen, wenn die Rechtfertigung – gegen den traditionsgeschichtlichen Befund – ausschließlich forensisch statt primär soteriologisch-eschatologisch verstanden wird, wenn die δικαιοσύνη θεοῦ (Röm 1,17; 3,21f.25f.; 10,3; 2 Kor 5,21) nicht als die im Evangelium offenbarte δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν (Röm 1,16), d.h. als Gottes rettende Heilsmacht, und folglich die δικαιοσύνη (ἡ ἐκ) πίστεως (Röm 4,13; 9,30; vgl. 4,11a; 10,6; Phil 3,9) noch nicht als die eigentliche σωτηρία (Röm 1,16f.; 10,9f.) begriffen werden.

---

103 Vgl. dazu O. Hofius, Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, aaO., 6ff.; ders., »Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung«, aaO., 22ff.; bes. 28ff.

104 Vgl. zum Ganzen die Ausführungen zu Gal 2,16.

105 So Th. Zahn, aaO., 151; F. Sieffert, aaO., 175. Vgl. hingegen auch H. Lietzmann, aaO., 19: »Mit diesem Segen für die Heiden kann aber – so fügt P[au]l[u]s in Gedanken hinzu – nur die V. 6 verkündete Gerechtigkeit aus dem Glauben gemeint sein«; H. Schlier, aaO., 131: »Dabei versteht er das δικαιοῦν nicht als eine Voraussetzung, sondern als den Akt des εὐλογεῖν.« Nach F. Mussner, aaO., 219, besteht das Verheißungserbe »primär im Pneumaempfang«.

Bei προευαγγελίζεσθαι handelt es sich um ein neutestamentliches Hapaxlegomenon, das auch im klassischen Griechisch und in der LXX nicht nachweisbar ist[106]. Hingegen heißt es bei Philo, Op Mund 34, vom Morgen, daß er die frohe Kunde vom baldigen Aufgehen der Sonne bringe (*προευαγγελίζεται* μέλλοντα ἥλιον ἀνίσχειν), und in Mut Nom 158 ist davon die Rede, daß ein junger Vogel (νεοττός) durch sein Flattern und Bewegen der Flügel der Hoffnung Ausdruck gibt, einmal fliegen zu können (τὴν ἐλπίδα τοῦ πέτεσθαι δυνήσεσθαι *προευαγγελιζόμενος*).

Wegen dieser übertragenen, »abgeschliffenen« Verwendung des Begriffs bei Philo möchte H. Schlier προευαγγελίζεσθαι auch bei Paulus zurückhaltend interpretiert wissen[107]. Er wendet sich damit gegen Bestimmungen wie die von F. Sieffert: »Jene Verheißung war ein Ev[angelium] vor dem Ev[angelium].«[108] Nun ist die als Präfix verwendete Präposition προ- freilich adverbal und nicht adnominal zu fassen, so daß es in der Tat in Gal 3,8 nicht um ein προ*ευαγγέλιον*[109], sondern eben um ein προ*ευαγγελίζεσθαι* geht. Daß aber für Paulus bei dessen häufiger und sehr spezifischer Verwendung der Begriffe εὐαγγέλιον[110] und εὐαγγελίζεσθαι[111] nur ein »abgeschliffener Gebrauch« des Kompositums vorauszusetzen ist, erscheint doch äußerst unwahrscheinlich. Gerade in Hinsicht auf die folgenden Ausführungen über die ἐπαγγελία (3,15ff.; vgl. Röm 4,13ff.) gilt es festzuhalten: Dem Abraham wurde das Evangelium im voraus von Gott verkündet, d.h. ihm wurde das εὐαγγέλιον θεοῦ vor der in Gal 1,12; 2Kor 4,6; 5,18f. beschriebenen Offenbarung an die Apostel von Gott persönlich mitgeteilt.

Allerdings will Paulus wohl kaum – wie H.D. Betz meint – hervorheben: Abraham »was the only person before Christ who actually knew the gospel and

---

106 S. H.G. Liddell/R. Scott, Art. προευαγγελίζομαι, aaO., 1479; Bauer/Aland, Art. προευαγγελίζομαι, 1413; G. Friedrich, Art. εὐαγγελίζομαι κτλ, ThWNT II, 705–735, hier 735, zu den sonstigen Belegen.

107 S. H. Schlier, aaO., 120; kritisch zu H. Schliers Äußerung H.D. Betz, aaO., 143, Anm. 41.

108 F. Sieffert, aaO., 175.

109 Vgl. hingegen auch G. Friedrich, aaO., 735.

110 Absolut: Röm 1,16; 10,16; 11,28; 1Kor 4,15; 9,14.18.23; 2Kor 8,18; 11,4; Gal 2,2.5.14; Phil 1,5.7.12.16.27; 2,22; 4,3.15; 1Thess 2,4; vgl. Gal 1,6 (ἕτερον εὐαγγ.). Mit Gen. subiectivus ([τοῦ] θεοῦ): Röm 1,1; 15,16; 2Kor 11,7; 1Thess 2,2.8.9. Mit Gen. obiectivus: Röm 1,9 (τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ); 15,19 (wie auch im folgenden: τοῦ Χριστοῦ); 1Kor 9,12; 2Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27; 1Thess 3,2; 2Kor 4,4 (τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ). Vgl. noch τὸ εὐαγγέλιόν μου (Röm 2,16; 16,25) und τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν (2 Kor 4,3; 1 Thess 1,5) in der Bedeutung: das von mir bzw. uns verkündete Evangelium; Gal 2,7 (τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, das Evangelium für die Unbeschnittenen [Metonymie: abstractum pro concreto]).

111 Absolut: Röm 1,15; 15,20; 1Kor 1,17; 9,16.18; 2Kor 10,16; Gal 4,13. Mit Objektsakkusativ: Röm 10,15 (ἀγαθά); Gal 1,16 (αὐτόν, d.h. Christus); Gal 1,23 (τὴν πίστιν); s. vor allem die figura etymologica τὸ εὐαγγέλιον εὐαγγελίζεσθαι in 1Kor 15,1; 2Kor 11,7; Gal 1,11. – Abweichend davon geht es in 1Thess 3,6 um den erfreulichen Bericht des Timotheus über πίστις und ἀγάπη der Gemeinde.

believed in it«[112]. Wie wir bereits sahen[113], geht der Apostel sehr wohl davon aus, daß es in der Zeit zwischen Abraham und Christus noch weitere Erwählte gegeben hat (Röm 9,6ff.; 11,2ff.) und daß auch David wie Abraham als Gottloser im Glauben gerechtfertigt worden ist (Röm 4,1–8). Zudem betont Paulus auch ausdrücklich: Das Evangelium Christi ist von Gott durch die Propheten in den Heiligen Schriften vorher verheißen worden (ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις Röm 1,2; vgl. 1 Kor 15,3f.: κατὰ τὰς γραφάς), und die in Christus offenbarte δικαιοσύνη θεοῦ ist bereits von ›Gesetz und Propheten‹, d.h. von der Schrift als ganzer, zuvor bezeugt worden (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν Röm 3,21; s. auch die Schriftbeweise in Röm 3,31–4,25; 9,25ff.; 10,6ff. u.ö.).

Dabei setzt Paulus keineswegs voraus, daß die Propheten das Evangelium, das sie ankündigten, selbst nicht verstanden oder die Erwählten es nicht geglaubt hätten. Sein christozentrisches Heilsverständnis läßt den Apostel vielmehr zu einem ganz anderen Schluß kommen: Die Erwählten – d.i. der Same Abrahams – hatten es von Anfang an – d.h. von Abraham an – bereits mit Christus selbst zu tun, der als der »eine Same Abrahams« (Gal 3,16; vgl. V. 14.19) der einzige Segens- und Heilsmittler ist. Sehr zutreffend formuliert J. A. Bengel in seinem Gnomon: »Abraham wurde vor der Zeit des Evangeliums das Evangelium verkündet. Das Evangelium ist älter als das Gesetz« – Abrahamo *ante* tempora evangelii *evangelizatum* est. Evangelium lege antiquius[114]. Im Modus der Verheißung empfing Abraham bereits das Evangelium selbst, was für Paulus deshalb wichtig ist, weil so das εὐαγγέλιον in Gestalt der ἐπαγγελία dem νόμος zeitlich vorgeordnet – und damit in seiner Autorität der Sinai-Tora übergeordnet ist. Denn was von Gott zuerst eingesetzt wurde, hat sachlich den Vorrang (s. Gal 3,15–19; Röm 4,9–12). Indem Paulus nicht nur – wie in Röm 1,2 – vom προεπαγγέλλεσθαι, sondern ausdrücklich vom προευαγγελίζεσθαι spricht, hebt er auch auf der semantischen Ebene hervor, daß die Verheißung und die Kunde von deren Erfüllung, daß ἐπαγγελία und εὐαγγέλιον »als inhaltlich wesentlich identisch«[115] zu verstehen sind[116].

---

[112] H. D. Betz, aaO., 147; vgl. G. Klein, aaO., 203f.

[113] S. o. die Ausführungen zu Gal 3,7.

[114] J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, 470 (Hervorhebungen im Original).

[115] Mit Th. Zahn, aaO., 150.

[116] P. Stuhlmacher sieht in seinen Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie, ZThK 64 (1967), 423–450, hier 434, in der Verwendung der mit der Präposition προ- gebildeten Komposita (Röm 1,2; 15,4; Gal 3,8) vor allem die Kontinuität zur geschichtlichen Vergangenheit betont: »Paulus trifft bereits im AT auf den Gott, der ihn vor Damaskus zum Boten des Christus berufen hat. Anders formuliert: Gott ist als Vater Jesu Christi für Paulus schon im AT anwesend«. Mit προγινώσκειν und προορίζειν in Röm 8,29; 11,2 weist Paulus allerdings wohl nicht nur in die geschichtliche, sondern auch in die vorgeschichtliche Vergangenheit zurück. – Aufgrund des angesprochenen Vorbehalts von H. Schlier bestimmt dieser, aaO., 130, den Sinn der Wendung so, »daß das Evangelium für die Völker mit jener Verheißung an Abraham [...] begonnen [!] habe«. Dagegen zu Recht

Mit seinem – durch ὅτι recitativum eingeleiteten – Zitat nimmt Paulus die Grundverheißung von Gen 12,3 LXX auf[117], die er durch die Kombination mit Gen 18,18 LXX in ihrer Aussage zuspitzt – und das wohl ganz bewußt[118] (καὶ *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ* πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς Gen 12,3; καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ *πάντα τὰ ἔθνη* τῆς γῆς Gen 18,18). Das bei beiden Belegen angefügte Genitivattribut τῆς γῆς läßt Paulus unberücksichtigt, da es für seine Argumentation eher störend wäre[119]. Die Variante πάντα τὰ ἔθνη aus Gen 18,18 (s. auch 22,18 und 26,4) bevorzugt er vor πᾶσαι αἱ φυλαί aus Gen 12,3 (vgl. auch 28,14)[120], weil damit auch im Schriftzitat wie in Gal 3,8a dezidiert von den »Heiden« die Rede ist, die er bereits in der concessio Gal 2,15 als die sprichwörtlichen ἁμαρτωλοί den gebürtigen Juden exklusiv gegenübergestellt hat (vgl. auch 1,16; 2,2.8.9; 3,8a.14; zur Bezeichnung von Heidenchristen 2,12.14). Wie wir zu Gal 2,15 sahen, greift Paulus damit den schon in der LXX voll ausgebildeten Sprachgebrauch auf, nach dem ἔθνη (גּוֹיִם) terminus technicus für die »sündigen Heiden« geworden ist[121].

Daß Paulus in Gal 3,8 nicht von der Grundverheißung Gen 12,3, sondern nur von Gen 18,18 ausgeht – wie verschiedentlich vertreten wird[122] – kann ausgeschlossen werden. Denn während sich die Änderung von φυλαί in ἔθνη aus Gen 18,18 als sehr sinnvoll erweist, wäre umgekehrt der Wechsel von ἐν αὐτῷ zu ἐν σοί, also zur direkten Anrede, schwer zu begründen[123]. Dabei gilt für Paulus in jedem Fall, daß die verschiedenen Verheißungen in Gen 12,1–3.7; 13,15; 17,4–8; 18,18; 22,17f.; 24,7; 26,4 und 28,14 zusammenzusehen sind.

Mit der LXX versteht Paulus ἐνευλογηθήσονται – wie dann auch εὐλογοῦνται in V. 9 – als passivum divinum, d.h. Subjekt des Segnens ist Gott selbst[124]. Das Futur bezieht der Apostel, wie aus 3,14.16.19 klar hervorgeht, auf die

---

H. D. Betz, aaO., 143, Anm. 41: »But there is little room for a development of the gospel because no material difference seems to exist between Abraham's faith and the Christian faith.«

[117] So die meisten Exegeten; z.B. F. Sieffert, aaO., 175; E. D. Burton, aaO., 160; A. Oepke, aaO., 104; H. Schlier, aaO., 130; J. Eckert, aaO., 76, Anm. 5; D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, 124.162f.

[118] Mit D.-A. Koch, aaO., 163; unschlüssig A. Oepke, aaO., 104.

[119] So auch E. D. Burton, aaO., 160; D.-A. Koch, aaO., 124.

[120] Unklar bleibt, wieso für A. Oepke, aaO., 104, als Grundtext von Gal 3,8 auch die gleichlautende Jakobsverheißung(!) aus Gen 28,14 in Betracht kommt.

[121] Vgl. zum Ganzen K. H. Rengstorf, Art. ἁμαρτωλός κτλ, ThWNT I, 328–330; G. Bertram/K. L. Schmidt, Art. ἔθνος κτλ, ThWNT II, 362–370, hier 362–366.367f.; N. Walter, Art. ἔθνος, EWNT I, 925–927.

[122] So H. Lietzmann, aaO., 19; F. Mussner, aaO., 220; E. P. Sanders, Paul, the Law, and the Jewish People, 21.

[123] Mit D.-A. Koch, aaO., 163, Anm. 9.

[124] Während die Niphal-Form נִבְרְכוּ im hebräischen Text (vgl. neben Gen 12,3 auch 18,18; 28,14) heute überwiegend wie das Hitpael in Gen 22,18; 26,4 reflexiv (»in dir sollen sich segnen«) oder rezeptiv (»in dir sollen Segen finden«) interpretiert wird (s. C. Westermann, Genesis 12–36, BK I/2, 175f.), verstehen G. v. Rad, Das erste Buch Mose, ATD 2, 3. Aufl., Göttingen 1953, 132.133f. und W. Zimmerli, 1. Mose 12–25. Abraham, 21, Anm. 4, die letzte

Erfüllung der Verheißung in Christus. Von der folgenden conclusio in V. 9 her wird deutlich, daß Paulus bei der von ihm zitierten abschließenden Segenszusage für die Völker (Gen 12,3) zugleich an die Abraham selbst betreffende Segensverheißung (Gen 12,2: εὐλογήσω σε ...) denkt. Er hat also bei seinem Schriftbeweis in Gal 3,8 den Abschnitt Gen 12,1–3 insgesamt im Blick, führt aber nur die für seine Argumentation entscheidende Passage an.

Wie schon beim Verständnis von Gen 15,6 weicht Paulus auch bei der Interpretation der präpositionalen Wendung ἐν σοί in Gen 12,3 – parallel ἐν αὐτῷ in Gen 18,18 – grundsätzlich von der im frühen Judentum vertretenen Auffassung ab. So erklärt schon Sir 44,19–21 die Segnung der Völker mit dem Hinweis, daß Abraham das Gesetz des Höchsten hielt und in der Versuchung treu erfunden wurde (ὃς συνετήρησεν νόμον ὑψίστου ... καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός· διὰ τοῦτο ...). Im Anschluß an Gen 22,16–18 wird auch in Jub 18,15f. und 24,11 hervorgehoben, daß der Segen für die Völker der Erde im Hören Abrahams auf Gottes Wort und im Bewahren seiner Weisung, seiner Gebote und Gesetze gründet. Entsprechend versteht der Targum Onqelos[125] das בָּךְ/ἐν σοί als »um deinetwillen«, d. h. »um deiner Verdienste willen«: ויתברכון בדילך כל זרעית ארעא[126]. Daß Paulus ἐν σοί kaum im Sinne von »um deiner Verdienste willen« (das entspräche dem κατὰ ὀφείλημα in Röm 4,4) oder »auf Grund deines Gesetzesgehorsams« (das hieße: »deiner ἔργα νόμου«) interpretieren kann, erhellt schon aus seinem ersten Argumentationsgang (Gal 3,6f.), mit letzter Klarheit aber aus den folgenden Ausführungen 3,9–18 und mit gleicher Eindeutigkeit aus seinem Abraham-Midrasch in Röm 3,31–4,25.

Nun will H. Schlier bei der paulinischen Interpretation des בָּךְ/ἐν σοί zumindest eine formale Nähe zum rabbinischen Verständnis erkennen. Er paraphrasiert die Wendung: »in dir dem Glaubenden und Gesegneten, der durch seinen Glauben und Segen jenen Bund Gottes auf Erden ermöglichte.«[127] Doch hebt Paulus in Gal 3,6ff. keineswegs darauf ab, daß der Glaube Abrahams die verdienstvolle menschliche Voraussetzung für die Segnung der Heiden sei[128] – was H. Schlier wenig später auch selbst einräumt[129] –, noch versteht er die Segensverheißung überhaupt als eine konditionierte; darauf liefe es nämlich hinaus, wenn Abraham den »Bund Gottes« allererst »ermöglichen« müßte.

Aussage der sich steigernden Gottesrede in Gen 12,1–3 wieder wie die LXX (vgl. auch Sir 44,21; Acta 3,25) passivisch: »In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde«.

[125] S. auch Tg. Neofiti 1 und TFrag Gen 12,3: בזכותך, »um deines Verdienstes willen«, während TPsJ בך bietet (vgl. aber TPsJ Gen 18,18b: בזכותיה).

[126] Vgl. des weiteren Bill. III, 539f.

[127] H. Schlier, aaO., 130.

[128] Dadurch käme man wieder in die Nähe der jüdischen Interpretation von Gen 15,6 auf dem Hintergrund von Gen 22,1–19, speziell V. 16. Der Unterschied beschränkte sich lediglich auf die Nuancierung der Glaubensbestimmung.

[129] S. H. Schlier, aaO., 131.

Beide Gedanken liegen Paulus ebenso fern wie dem jahwistischen Grundtext Gen 12,1–3, so daß sich der Ansatz bei dem בדילך des Targum als wenig hilfreich erweist.

F. Mußner interpretiert die zur Diskussion stehende Wendung mit Hilfe der semitischen Idee der »korporativen Persönlichkeit«[130]: »Abraham ist als Träger der Segensverheißung mehr als nur ›Individuum‹; ›in‹ ihm ist gewissermaßen seine Nachkommenschaft schon anwesend und wird mitgesegnet. Für semitisches Denken ist der Stammvater gleichsam eine Kollektivperson.«[131] Paulus argumentiert jedoch in unserem Zusammenhang nicht in Analogie zur Adam-Christus-Typologie von Röm 5,12–21 (vgl. 1 Kor 15,21 f.45–49)[132] – was in Hinsicht auf die Einbeziehung der Heiden, d. h. auf die Spiritualisierung der Abrahamskindschaft als des Seins »in Abraham«, auch leicht zu einer petitio principii führen würde.

Wie der Apostel selbst das Präpositionalgefüge ἐν σοί in Gen 12,3 verstanden wissen will, läßt sich aus dem unmittelbaren Kontext (Gal 3,6–4,7) durchaus eindeutig bestimmen. In Gen 12,1–3 wird zunächst Abraham selbst als Segens*empfänger* beschrieben: καὶ εὐλογήσω σε V. 2. Diese explizite Erwähnung des auf Abraham selber bezogenen Segens wird in dem Gen 12,1–3 strukturell verwandten Verheißungstext Gen 22,17 f. noch einmal aufgegriffen: εὐλογῶν εὐλογήσω σε (V. 17 LXX [übereinstimmend mit MT]). Daß Paulus gerade an diesem Verständnis Abrahams als des Segens*empfängers* liegt, geht aus der Formulierung der sich unmittelbar anschließenden conclusio in Gal 3,9 mit wünschenswerter Klarheit hervor. Hinzu kommt, daß Paulus bei seiner Argumentation in 3,6 gerade mit dem Text einsetzt, der für ihn die Erfüllung der Segensverheißung beschreibt: Gen 15,6. Im Glauben empfing Abraham von Gott das Heil, nämlich die Gerechtigkeit, und erhielt damit den verheißenen Segen (s. Gal 3,6.8.11.21.22.24). Entsprechend entfaltet Paulus auch seinen Schriftbeweis in Röm 3,31–4,25 von Gen 15,6 her und hebt in 4,13 f.16 hervor, daß die Erfüllung der Verheißung insgesamt Abraham διὰ δικαιοσύνης πίστεως zuteil geworden ist (4,16). So bedeutet das Gesegnetwerden der Heiden »in Abraham« zunächst, daß sie als Glaubende *mit* Abraham gesegnet werden (ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται *σὺν* τῷ πιστῷ 'Αβραάμ Gal 3,9) und daß sie *wie* Abraham (*καθὼς* 'Αβραάμ 3,6) die Rechtfertigung im Glauben als Segen empfangen[133].

Die Zugehörigkeit der Heiden zu den υἱοὶ 'Αβραάμ gründet für Paulus dabei in der Vorherbestimmung Gottes und seiner Vorausverkündigung des Evange-

[130] F. MUSSNER, aaO., 222; s. ebd. zur einschlägigen Literatur.

[131] Ebd.; im Anschluß auch U. BORSE, aaO., 127: »[die Völker,] die ›in‹ ihm vielleicht schon keimhaft anwesend mitgedacht sind«.

[132] Dagegen kritisch auch H. D. BETZ, aaO., 143, Anm. 41.

[133] Von V. 9 her wird ἐν σοί auch von A. OEPKE, aaO., 104; erklärt; vgl. J. ECKERT, aaO., 76, Anm. 5; F. F. BRUCE, aaO., 157.

liums (Gal 3,8) in Form der Verheißung an Abraham (Gen 12,3; 18,18; 22,18; vgl. 26,4; 28,14). Die Heiden kommen also nicht erst sekundär in den Blick und werden nicht erst nachträglich in den Segen Abrahams einbezogen, sondern sie werden von Gott – wie die Schrift bezeugt und festhält – von vornherein dazu ausersehen, *σὺν* ᾿Αβραάμ und *καθὼς* ᾿Αβραάμ Empfänger des Segens zu werden.

Nun gibt es für Paulus bei der Segenszusage von Gen 12,3 noch einen weiteren Aspekt, auf den er dann in Gal 3,14.16 und 19 nachdrücklich hinweisen wird. Die Verheißung des Gesegnetwerdens der Heiden »in Abraham« (ἐν σοί Gen 12,3; ἐν αὐτῷ 18,18) sieht Paulus nämlich in den späteren Wiederholungen und Variationen (Gen 18,18; 22,17f.; 26,4; 28,14; vgl. Sir 44,21) präzisiert und erläutert. Während Abraham selbst in Gen 12,3 und 22,17 jeweils als Segens*empfänger* beschrieben wird, erscheint das σπέρμα ᾿Αβραάμ ab Gen 22,18 ausdrücklich als der Segens*mittler:* καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς 22,18 – nirgends hingegen explizit(!) als *Segensempfänger.*

Diese Aussagen über die Verwirklichung der Segensverheißung durch das σπέρμα ᾿Αβραάμ bezieht Paulus nun konsequent auf Christus, indem er σπέρμα in diesem Zusammenhang nicht wie in Gal 3,29; Röm 4,13.16.18; 9,7f. *kollektiv,* sondern *individuell* versteht: οὐ λέγει, καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ᾿ ὡς ἐφ᾿ ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός Gal 3,16; ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται 3,19. Unter *diesem* Gesichtspunkt ist das ἐν σοί von Gen 12,3 im Anschluß an Gen 22,18 als ἐν τῷ σπέρματί σου auszulegen – was für Paulus mit ἐν Χριστῷ ᾿Ιησοῦ gleichbedeutend ist: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ ᾿Αβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ ᾿Ιησοῦ Gal 3,14.

Mit V. 9 wird nun die Schlußfolgerung aus These und Schriftbeweis in V. 8 gezogen[134], wie schon in V. 7 die conclusio aus der elliptischen These und dem Schriftzitat (Gen 15,6) von V. 6 formuliert worden ist. Die Konjunktion ὥστε[135] führt hier einen syntaktisch selbständigen Satz ein und bezeichnet die wirkliche, tatsächliche Folge[136]: »daher«, »also«, »folglich«.

Οἱ ἐκ πίστεως meint wie in 3,7 (vgl. Röm 3,26; 4,16) diejenigen, die ausschließlich auf der Grundlage des Glaubens an Christus ihr Heil suchen (Gal 3,8.11; vgl. 2,16f.; 3,2.5.14.22.24). Denn da mit dem abstrakten Begriff der substantivierten präpositionalen Wendung (οἱ ἔκ τινος) die Sache angegeben wird, die für die betreffenden Menschen charakteristisch und normativ ist[137], wird die πίστις ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ (vgl. 2,16.20; 3,22ff.) als die Größe verstanden, auf die die Angesprochenen ihre Existenz vor Gott gründen und in der sie

134 Nachdrücklich auch F. Sieffert, aaO., 177.
135 Mit folgendem Indikativ, vgl. BDR § 391, 2.3; Bauer/Aland, Art. ὥστε, 1795.
136 Mit F. Sieffert, aaO., 177.
137 Mit M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 134.

selbst die Basis ihres Gottesverhältnisses erkennen. Das Subjekt des Satzes steht an hervorgehobener Stelle und trägt – wie in V. 7 – den Ton[138]. Auch ohne Aufnahme des dort (V. 7) nachdrücklich gesetzten Demonstrativpronomens οὗτοι hat die Aussage in V. 9 wiederum *exklusiven* Sinn[139]: »sie, die an Christus Glaubenden, und nur sie ...«, »gerade diese – und keine anderen ...« Bestätigt wird die Exklusivität der Bestimmungen von V. 7 und V. 9 durch die Verse 10–12, die die Antithese zu den vorhergehenden Aussagen formulieren[140].

Mit εὐλογοῦνται wird das gegenwärtige[141] Gesegnetwerden durch Gott[142] in Christus bezeichnet – wie aus V. 14 eindeutig hervorgeht. Konkret sind mit dem Segen die Rechtfertigung im Glauben (3,6.8.11 u.ö.) und der Empfang des Geistes (3,14; vgl. 3,2.5; 4,6) beim Gläubigwerden (s. 2,16 {ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν}; 3,2 {πνεῦμα ἐλάβετε}) angesprochen. »Zukünftige Segnungen« werden dabei – gegen G. S. Duncan[143] – nicht thematisiert, denn die eschatologische Spannung spielt in der konkreten galatischen Kontroverse keine Rolle. Allerdings versteht Paulus die Rechtfertigung selber als ein eschatologisch relevantes Geschehen und die Gabe des Geistes entsprechend als Unterpfand der zukünftigen Erlösung des Leibes (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23).

Nach F. Mußner wäre in V. 9 statt εὐλογοῦνται eigentlich die Bezeichnung als »Söhne Abrahams« zu erwarten[144], was aber einer reinen Wiederholung der bereits in V. 7 formulierten Aussage gleichkäme – und zwar ohne jeden Gedankenfortschritt. E. D. Burton wiederum hielte die Erwähnung der Rechtfertigung für angemessener und kann sich die Formulierung des ›Gesegnetwerdens mit Abraham‹ nur als Aufnahme gegnerischer Diktion erklären[145]. Hingegen ist die Verwendung des Segensmotivs vom Argumentationsgefälle her durchaus sinnvoll – wenn nicht sogar notwendig, so daß nichts gegen eine paulinische Einführung des Begriffs spricht. Daß die Gerechtigkeit – wie schon bei Abraham – allein im Glauben zugeeignet wird und deshalb nur die an Christus Glaubenden Söhne Abrahams sind, das hat Paulus ja bereits in V. 6f. aus Gen 15,6 gefolgert. Während er die exklusive Zuordnung von Rechtfertigung und Glauben mit der conclusio in V. 7 als erwiesen ansehen kann, bleibt in Hinsicht auf die galatische Situation noch zu klären, inwiefern auch die gläubigen

---

[138] So auch E. D. Burton, aaO., 162; F. Sieffert, aaO., 177.

[139] Mit Th. Zahn, aaO., 151.

[140] Vgl. H. Räisänen, aaO., 94, Anm. 1.

[141] Mit F. Mussner, aaO., 223. Es handelt sich keinesfalls um ein historisches Präsens, wie E. D. Burton, aaO., 162, erwägt.

[142] Wieder passivum divinum; vgl. in V. 8 das Nebeneinander von δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός und ἐνευλογηθήσονται ... τὰ ἔθνη.

[143] G. S. Duncan, aaO., 91: »But the reference includes also those future blessings which will be theirs in the new age after the judgment.«

[144] F. Mussner, aaO., 222.

[145] E. D. Burton, aaO., 162: Der Ersatz durch die Segensformulierung »is doubtless[!] due to the fact that he is still using the language of his opponents«.

Heiden – die ja Beschneidung und konsequente Toraobservanz nicht auf sich nehmen – zu den υἱοὶ ᾿Αβραάμ gerechnet werden können. Auf der Grundlage der Segensverheißung an die Völker in Gen 12,3/18,18 weist Paulus nun nach, daß Gott von Anfang an die Heiden in gleicher Weise dazu ausersehen hat, wie Abraham und mit Abraham im Glauben gerechtfertigt zu werden, d. h. an dem ihm verheißenen Segen teilzuhaben.

In der zweiten conclusio (V. 9) greift Paulus also mit εὐλογοῦνται genau den Begriff auf, der ihm von seinem Schriftbeleg her vorgegeben ist. Daß auch die Völker (αἱ φυλαί), d. h. die Heiden (τὰ ἔθνη), mit Abraham von Gott gesegnet werden sollen, ist in Anbetracht von Gen 12,3; 18,18; 22,18; 26,4 und 28,14 schlechthin unbestreitbar. Somit gehören nach dem Zeugnis der Schrift auch die an Christus glaubenden Heiden, die wie Abraham den verheißenen Segen – in Gestalt von Rechtfertigung und Gabe des Geistes – empfangen haben, zu den υἱοὶ ᾿Αβραάμ, von denen in der ersten conclusio (V. 7) die Rede gewesen ist. Während mit V. 7 festgehalten ist, daß nur οἱ ἐκ πίστεως zum Samen Abrahams (vgl. 3,29) gerechnet werden, ist das Ergebnis von V. 9, daß zu diesen οἱ ἐκ πίστεως uneingeschränkt auch die Heidenchristen zu zählen sind.

Die Argumentation des Paulus in Gal 3,6–9 läuft also nicht darauf hinaus, daß die Wendung οἱ ἐκ πίστεως in V. 9 sich *ausschließlich* auf die ἔθνη von V. 8 bezieht und somit die Segensempfänger auf die Gruppe der »Heiden« reduziert sind. Eine solche exklusive Identifikation wird allerdings bei F. Mußner vorausgesetzt, wenn er schreibt: »Die ›Glaubensmenschen‹ sind jene ›Völker‹, die ›mit‹ dem gläubigen Abraham gesegnet werden.«[146] Ähnlich wird V. 9 auch von D. Lührmann interpretiert: »›Die aus Glauben‹ sind ›die Heiden‹ [...] bzw. umgekehrt: Die Segensverheißung gilt den Heiden, also allen (Juden- wie Heidenchristen), die aus Glauben sind.«[147]

Indessen geht es Paulus in Gal 3,8 und 9 gar nicht um die Frage, ob Judenchristen – wie Paulus, Petrus und die anderen, die in den Wir-Aussagen von Gal 2,15–17 zusammengeschlossen sind – zum Samen Abrahams gerechnet werden dürfen. In diesem Punkt besteht zwischen Paulus und seinen Gegnern durchaus Konsens, so daß sich die ausdrückliche Erwähnung der Juden hier erübrigt. Kontrovers ist nicht die Frage, *ob* die Judenchristen Söhne Abrahams sind, sondern lediglich, *wodurch* und ob *sie allein* es sind – ersteres wird in 3,6f. und in 3,10–14 geklärt, letzteres eben in den Versen 8 und 9. Paulus hebt in Gal 3,8f. folglich auch nicht darauf ab, daß die Judenchristen sich allererst als »Heiden« erkennen müßten, um Anspruch auf den in Gen 12,1–3 u. ö. verheißenen Segen zu haben, so daß auch die ᾿Ιουδαῖοι nur als ἔθνη am Segen Abrahams teilhätten. Dieser Gedanke ist – wohl von Gal 2,15ff. bzw. Röm 1,18–3,20 her – eingetragen. Mit seinen Gegnern setzt Paulus als selbstver-

---

146 F. Mussner, aaO., 222.

147 D. Lührmann, aaO., 55 (Klammerausdruck im Original).

ständlich voraus, daß die Segenszusagen an Abraham implizit auch seinem Samen, d.h. seinen Nachkommen, gelten. Im Gegensatz zu ihnen ist er allerdings der Überzeugung, daß die Heidenchristen durch ihre Zugehörigkeit zu Christus und laut der Segensverheißung für die Völker ebenfalls zu diesem ›Samen Abrahams‹ zu rechnen sind – εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ 'Αβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (Gal 3,29).

Während Paulus in Gal 3,6–9 die Einbeziehung der Heiden in den Kreis der Segensempfänger positiv begründet, hat er in Gal 2,15–17 gerade umgekehrt argumentiert, insofern er dort die Gleichstellung von Juden und Heiden von der Sündenverfallenheit beider abgeleitet hat (vgl. auch Röm 1,18–3,20). In Röm 4 wird Paulus dann – auf der Grundlage des Bekenntnisses zu dem Gott Abrahams, der die Gottlosen rechtfertigt – die Gedanken von Gal 2,15–17 mit denen von Gal 3,6–14 verbinden und die Frage der Abrahamskindschaft von Juden- und Heidenchristen in den Versen 11f.16.17a (vgl. Röm 1,16) nach beiden Seiten hin ausgewogen entfalten. In Hinsicht auf die theologischen Voraussetzungen besteht zwischen den Ausführungen in Gal 2,15–3,14 und denen in Röm 4 jedoch kein Unterschied.

So ist also das Ergebnis des ersten Argumentationsgangs Gal 3,6–9, daß nach dem Zeugnis der Schrift lediglich die an Christus Glaubenden als Söhne Abrahams gerechnet werden (V. 7) und daß zu diesen aus dem Glauben Lebenden, die mit dem glaubenden Abraham gesegnet werden, nach Gottes Vorsehung und Verheißung auch die Heidenchristen gehören (V. 8f.). Entsprechend sind auch die galatischen Christen καθὼς 'Αβραάμ auf der Grundlage des Glaubens gerechtfertigt worden und haben so σὺν τῷ πιστῷ 'Αβραάμ[148] den verheißenen Segen in Gestalt des göttlichen Pneumas (3,2.5.14; 4,6) empfangen. Damit können sich die Heidenchristen in den galatischen Gemeinden sowohl hinsichtlich der exklusiven Zuordnung der Rechtfertigung zum Glauben als auch im Hinblick auf die ausschließliche Verbindung des göttlichen Segens mit dem Glauben an Christus zu Recht auf Abraham berufen – was Paulus durch die wirkungsvolle inclusio[149] auch formal nachdrücklich hervorhebt.

---

[148] Auf dem Hintergrund des paulinischen Verständnisses von Gen 15,6 in Gal 3,6 und in Röm 4,3ff. bedeutet ὁ πιστὸς 'Αβραάμ hier unzweifelhaft »der glaubende, der gläubige Abraham«; so auch E. D. Burton, aaO., 162; F. F. Bruce, aaO., 157; u.a. Zur Bedeutung »treu, zuverlässig« s. 2 Makk 1,2 ('Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακὼβ τῶν δούλων αὐτοῦ τῶν πιστῶν), 1 Makk 2,52 ('Αβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός ...) und Sir 44,20 (καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός); gegen Bauer/Aland, Art. πιστός, 1336f., die diese Belege unter der Bedeutung »vertrauend, gläubig« einordnen.

[149] V. 6: καθὼς 'Αβραάμ, ἐπίστευσεν ... – V. 9: ... σὺν τῷ πιστῷ 'Αβραάμ.

2. *Gal 3,10–12*

Als nächster Unterabschnitt von Gal 3,6–14 lassen sich die Verse 10–12 abtrennen. Sie sind antithetisch zu den Versen 6–9 formuliert[150] und bieten ein argumentum e contrario, d.h. einen Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegenteils[151]. V. 13 ist dementsprechend von den Versen 10–12 abzuteilen[152] und – wie es auch an der syntaktischen Hypotaxe von V. 14 (zwei ἵνα-Sätze) unter den Hauptsatz von V. 13a zu erkennen ist – mit V. 14 zusammenzunehmen. Daß sich V. 13a begrifflich auf V. 10a zurückbezieht[153] und das Zitat aus Dtn 21,23 (Gal 3,13b) in Anlehnung an Dtn 27,26 (Gal 3,10b) modifiziert wird, gilt es gleichwohl festzuhalten. Allerdings werden in dem letzten Argumentationsgang, V. 13 und 14, sowohl die positiven Aussagen von V. 6–9 als auch die negativen von V. 10–12 abschließend noch einmal aufgenommen.

In der Struktur weichen die drei Verse 10–12 von den vorhergehenden Versen 6–9 insofern ab, als sie jeweils in der ersten Hälfte eine Behauptung bieten, auf die dann in der zweiten Hälfte ein Schriftzitat – und zwar in V. 11 und 12 als eigenständiges Argument[154] – folgt. Die Argumentationsschritte sind hier also nicht drei-, sondern zweiteilig durchgeführt.

Während in den exklusiv formulierten conclusiones von V. 7 und 9 ausschließlich von denjenigen gesprochen wird, die ἐκ πίστεως ihr Heil suchen, kommen in V. 10 nun antithetisch diejenigen in den Blick, die ἐξ ἔργων νόμου nach der Rechtfertigung trachten. Schon in 2,16 – wie dann auch in 2,19–21 und 3,2.5 – ist die Argumentation des Paulus durch den Dual πίστις/νόμος resp. ἔργα νόμου und die Thematik der Rechtfertigung bzw. des Geistempfangs geprägt. Während der Abschnitt V. 6–9 ausschließlich durch das Stichwort πίστις bestimmt ist, steht in den Versen 10–12 jeweils (V. 10 2×) der Begriff νόμος im Zentrum der Aussagen. Da in V. 8 und 9 der Begriff des Segens bzw. des Segnens neu eingeführt worden ist, ergibt sich für V. 10 konsequenterweise die Aufnahme des Antonyms Fluch (κατάρα). Dabei handelt V. 10 – mit seiner rein formal gesehen positiven Formulierung – von dem zwangsläufigen Zusammenhang zwischen dem *Fluch* und der *Toraobservanz*, womit implizit die Verbindung von *Gesetz* und *Segen* ausgeschlossen ist.

Die Verse 11 und 12 heben sich hinsichtlich der Struktur von V. 10 ab. Sie sind parallel konstruiert: In beiden Versen folgt auf die negativ formulierte Behauptung eine positiv formulierte Antithese in Gestalt eines Schriftzitats. So

---

150 So auch D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, Tübingen 1986, 265, Anm. 1; J. Becker, aaO., 36; u.a.

151 Mit F. Sieffert, aaO., 177; E. D. Burton, aaO., 163; A. Oepke, aaO., 105.

152 Gegen D.-A. Koch, aaO.

153 So als Begründung für die Zäsur nach V. 13 D.-A. Koch, ebd.

154 Mit D.-A. Koch, aaO., 264f. In V. 10 dient das Schriftzitat, das formal gesehen ebenfalls positiv formuliert ist und die gleichen Stichworte (Gesetz und Fluch) enthält, lediglich als Beweis für die Schriftgemäßheit der paulinischen Aussage.

wird in V. 11 festgehalten, daß die *Rechtfertigung* nicht dem *Gesetz* zuzuordnen ist, sondern vielmehr dem *Glauben*, und in V. 12, daß das *Gesetz* nicht dem *Glauben* zuzuordnen ist, sondern vielmehr dem *Tun*. Damit sind auf kunstvolle Weise in den Versen 6–9 und 10–12 alle möglichen Relationen zwischen dem Dual Gesetz/Glaube und den Gegensatzpaaren Segen und Fluch, Glaube und Tun, Rechtfertigung und Nichtrechtfertigung definiert. Bei Berücksichtigung dieser Strukturmerkmale erweist sich die Gedankenführung in den Versen 10–12 als stringent und konsistent – und keineswegs als »recht sprunghaft«[155].

Da die Verse 10–12 in Antithese zum vorhergehenden Zusammenhang stehen, ist die Partikel γάρ in V. 10a nicht als begründend, sondern als anknüpfend bzw. fortführend zu bestimmen[156] – in der Bedeutung »allerdings«, »freilich«, »aber«[157]. Die Allgemeingültigkeit der Aussage von V. 10a wird durch die Verwendung des Relativpronomens ὅσοι in der Bedeutung »alle welche« (= πάντες ὅσοι)[158] – statt des Artikels wie in V. 7 und 9 – nachdrücklich unterstrichen[159]. Als ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν werden diejenigen bezeichnet, die das Heil auf der Grundlage der Toraobservanz zu gewinnen suchen, die »durchs Gesetz gerechtfertigt werden wollen« (vgl. 5,4: οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε {Präs. de conatu}). So wird also mit ἔργα νόμου – wie in 3,7.9 (vgl. Röm 3,26; 4,16) mit πίστις – wiederum die Größe angegeben, auf die die Betreffenden ihre Existenz vor Gott gründen und in der sie selbst die Basis ihres Gottesverhältnisses erkennen[160].

Wie wir bereits zu Gal 2,16 sahen, ist der Ausdruck ἔργα νόμου bei Paulus als neutrale Bezeichnung für die umfassende Toraobservanz zu verstehen. Die Charakterisierung als οἱ ἐξ ἔργων νόμου enthält also keinerlei Hinweis darauf, daß »sich diese Existenz nach ihrem Selbstverständnis aus der Quantität ihrer einzelnen Gesetzestaten [konstitutiert]«[161], noch ist in diesem Zusammenhang abschwächend von einer legalistischen Mißinterpretation des Gesetzesgehorsams, d.h. lediglich von ›Gesetzlichkeit‹, die Rede[162].

---

155 Gegen F. MUSSNER, aaO., 223; u. a. vgl. auch H.-J. SCHOEPS, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 183f.

156 Gegen F. SIEFFERT, aaO., 177, der V. 10a als Begründung speziell von V. 9 versteht; A. OEPKE, aaO., 104; H. SCHLIER, aaO., 131; F. MUSSNER, aaO., 211; U. BORSE, aaO., 127; u. a.

157 S. BAUER/ALAND, Art. γάρ, 304f.; vgl. J. BECKER, aaO., 33: »Alle jedoch ...«; H. D. Betz, aaO., 144, Anm. 50, der alternativ noch das folgernde »also«, »doch« vorschlägt.

158 Vgl. BAUER/ALAND, Art. ὅσος, 1187.

159 In V. 7 wurde hingegen durch die Setzung des Demonstrativpronomens οὗτοι die *Exklusivität* der Bestimmung hervorgehoben.

160 Vgl. zu der Wendung οἱ ἐκ ... M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 134.

161 H. HÜBNER, Das Gesetz bei Paulus, 19; vgl. ebd.: »›Die aus Gesetzeswerken‹ sind demgegenüber jene, die ihre Existenz in der Erfüllung der geforderten Summe von zu addierenden Gesetzestaten verstehen [...]. Ihre Existenz ist ›aus‹ (ἐκ) Quantität.«

162 Gegen E. D. BURTON, aaO., 163f.: »Men whose standing and character proceed from

Angesprochen sind in Gal 3,10 sowohl die *Juden,* die nicht an Christus glauben, als auch diejenigen *Judenchristen,* die – wie die galatischen Gegner – die Toraobservanz abermals als verbindlich ›aufrichten‹ wollen (vgl. 2,18a), damit von Christus abkommen und aus der Gnade fallen (5,4), so daß sie vom Gesetz wieder als die παραβάται, die sie ohne Christus zwangsläufig sind, behaftet werden müssen (2,18; vgl. Röm 4,15). Insofern drohen auch die galatischen *Heidenchristen* mit ihrer Bereitschaft zur Beschneidung, d.h. zur Übernahme der Toraobservanz (1,6; 4,21; 5,2–4), zu solchen zu werden, die ἐξ ἔργων νόμου sind und somit wieder unter den Fluch des Gesetzes geraten[163].

Daß die übrigen *Heiden,* die die Gesetzesobservanz nicht auf sich nehmen, sich ebenfalls ὑπὸ νόμον, d.h. unter der Gewalt und Anklage des Gesetzes, befinden (Gal 3,23; 4,4.5.21; 5,18; Röm 6,14.15), steht für Paulus wie für die anderen Juden außer Frage, wird aber in Gal 3,10 nicht eigens hervorgehoben. Hier geht es dem Apostel vielmehr um die ungeheuerliche Erkenntnis, daß eben dieser Fluch, den das Gesetz über alle ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί (vgl. 2,15) ausspricht, in gleicher Weise und ohne Ausnahme auch diejenigen trifft, die ἐξ ἔργων νόμου ihr Heil suchen[164].

Wie bei den Ausführungen über die εὐλογία in V. 8 und 9, so ist auch bei der antithetischen Aussage über die κατάρα in V. 10 Gott selbst als handelndes Subjekt vorausgesetzt. ὑπὸ κατάραν εἶναι bedeutet, unter der Gewalt[165] und in der Sphäre des Fluches zu stehen, den Gott in seinem Gesetz über alle Sünde – d.h. über alle Menschen, die ὑπὸ ἁμαρτίαν sind (Gal 3,22; Röm 3,9) – ausspricht. Der Gedanke, daß der »Fluch des Gesetzes« (ἡ κατάρα τοῦ νόμου V. 13) als solcher nicht der Fluch Gottes sein könne[166], ist dem paulinischen Denken so fremd wie dem alttestamentlichen und jüdischen und hat weder an diesem noch an irgendeinem anderen Text des Apostels einen Anhalt[167]. Denn

(ἐκ) works of legalistic obedience to statutes.« Vgl. auch R. Bring, Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testamentes nach Paulus und sein Glauben an Christus, Leiden 1969, 73ff.96ff.

163 Ähnlich F. Sieffert, aaO., 178; H. D. Betz, aaO., 144; J. Becker, aaO., 36.

164 Im Gegensatz zu Röm 1,18–3,20 spricht Gal 3,10 explizit(!) nur von dem Verfluchtsein derer, die die Toraobservanz auf sich nehmen (gegen die nicht differenzierende Darstellung bei F. Mussner, aaO., 224; F. Büchsel, Art. ἀρά κτλ, ThWNT I, 449–452, hier 450,19ff.). Daß Paulus das Verfluchtsein der Heiden gleichwohl implizit als selbstverständlich voraussetzt, zeigen auch die die Heiden ausdrücklich einbeziehenden Aussagen der Verse 13f.

165 Mit Bauer/Aland, Art. ὑπό, 1681.

166 So E. D. Burton, aaO., 164, der infolge seiner Interpretation von ἔργα νόμου als »principle of legalism« folgert: The sentence (Dtn 27,26) »does not express the apostle's own conviction as to the basis of God's judgment of men, but the verdict of the law. The curse of which the verse speaks is not the curse of God[!], but as Paul expressly calls it in V. 13, the curse of the law.« Vgl. dagegen nur die eindeutigen Aussagen des folgenden Kontextes, Dtn 28–30.

167 Mit F. Büchsel, Art. ἀρά κτλ, aaO., 450; H. D. Preuss, Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982, 152; C. A. Keller, Art. ארר, THAT I, 236–240, hier 239f.; vgl. auch F. Horst, Art. Segen und Fluch, II, RGG V, 3. Aufl., Tübingen 1961, 1649–1651.

das Urteil des Gesetzes ergeht ja – nach der Überzeugung des Paulus wie der seiner Gegner – durchaus zu Recht über den Sünder; es erweist diesen als den παραβάτης (Gal 2,18; Röm 4,15), der er faktisch ist, und stellt ihn unter das Zorngericht Gottes (ὀργή Röm 4,15), das über alle ἀσέβεια καὶ ἀδικία offenbar werden wird (Röm 1,18)[168]. Wie in den zitierten Abschnitten Dtn 27,15–26 und Lev 18,1–20 wird der Tod des Übertreters auch bei Paulus als die Konsequenz der Sünde und als die Folge des vom Gesetz ausgesprochenen Fluches verstanden (2 Kor 3,6f.; Röm 7,10; vgl. 1,32; 5,12ff.; 6,23; 8,6).

Somit behauptet Paulus in Gal 3,10a, daß grundsätzlich alle, die ihr Heil auf dem Wege der Toraobservanz suchen, unter dem todbringenden Fluch stehen, den Gott durch die Sinai-Tora über alle Übertreter ausspricht. Einen Beleg für diese zwangsläufige Verknüpfung von ἐξ ἔργων νόμου εἶναι und ὑπὸ κατάραν εἶναι erkennt der Apostel nach V. 10b in Dtn 27,26. Wie auch bei dem Zitat von Lev 18,5 in Gal 3,12 handelt es sich um Aussagen der Tora selbst (vgl. die Einführung des Zitats in Röm 10,5: Μωϋσῆς γὰρ γράφει ...). Nach der Überzeugung des Paulus ist seine ›Torakritik‹ also keineswegs als Kritik *an* der Sinai-Tora zu verstehen, sondern als Widerlegung des judaistischen Mißverständnisses *mit Hilfe* der Tora.

Paulus führt Dtn 27,26 nach der LXX an[169], wobei er das Zitat modifiziert[170]. Zunächst läßt er – wie dann auch in V. 12 bei dem Zitat von Lev 18,5 – das Wort ἄνθρωπος aus[171]. Wie sich aus der Übernahme des ἐπικατάρατος aus Gal 3,10 (Dtn 27,26) in Gal 3,13 (Dtn 21,23, statt: κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ) entnehmen läßt, geht es Paulus um eine formale Angleichung der verschiedenen Schriftbelege. Durch die sprachliche Korrespondenz von ἐπικατάρατος πᾶς mit Relativsatz in 3,10 und ἐπικατάρατος πᾶς mit substantiviertem Partizip[172] in 3,13 wird der sachliche Zusammenhang zwischen der soteriologischen Aussage von V. 13 und der anthropologischen von V. 10 wirkungsvoll unterstrichen.

---

168 Vgl. H.-J. Eckstein, »Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden«, 74–89.

169 In sinngemäßer Übereinstimmung mit dem MT: »Verflucht sei, wer nicht die Worte dieser Weisung gelten läßt (לֹא־יָקִים), indem er sie ausführt (לַעֲשׂוֹת אוֹתָם).« Dementsprechend ist auch der substantivierte Infinitiv im Genitiv in Gal 3,10b (= LXX) nicht final (zur Ausgabe des Zwecks – so F. Mussner, aaO., 226, Anm. 65 – bzw. der Absicht – so F. Sieffert, aaO., 179; H. Schlier, aaO., 132) oder konsekutiv (BDR § 400, Anm. 7) zu verstehen, sondern epexegetisch (»so daß«, »indem«; vgl. dazu grundsätzlich BDR § 400,8; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 225f.): Das Bleiben bei allem, was in der Tora geschrieben ist, besteht im Befolgen der Gebote, so daß das Tun nach allen drei Versionen – MT, LXX und Gal 3,10 – als Modus des Ausharrens und nicht nur als dessen Zweck oder Folge verstanden wird.

170 Von der paulinischen Herkunft der Zitatveränderung geht u.a. auch D.-A. Koch, aaO., 120, Anm. 6 und S. 165, aus.

171 Vgl. auch D.-A. Koch, aaO., 120.

172 Welches dem Relativsatz gleichwertig ist; vgl. BDR § 413,2.

Während die Auslassung der Präposition ἐν[173] nach dem Kompositum ἐμμένειν unbedeutend ist[174], wird durch die Streichung des Demonstrativpronomens (τούτου) die Gehorsamsverpflichtung auf die ganze Sinai-Tora (absolut gebrauchtes ὁ νόμος) ausgedehnt. Demgegenüber werden mit οἱ λόγοι (vgl. Dtn 28,58: τὰ ῥήματα) τοῦ νόμου τούτου in Dtn 27,26 zunächst speziell der sichemitische Fluchdodekalog Dtn 27,15–26 bzw. im Kontext der Schlußreden Dtn 27–30 die im Deuteronomium tradierten Weisungen bezeichnet.

Schließlich ersetzt Paulus in Anlehnung an Dtn 28,58[175] τοῖς λόγοις τοῦ νόμου durch τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου. Offensichtlich bezieht er sich mit seinem Zitat auf den gesamten Textzusammenhang der Kap 27–30, der zwar grundsätzlich von dem Dual »Segen und Fluch«, in der endgültigen Durchführung aber mit den Stichworten ἀρά, κατάρα, ἐπικατάρατος (אָלָה, קְלָלָה, אָרוּר [ארר]) ganz überwiegend von der Androhung des Fluches geprägt ist[176]. So bildet Dtn 27,26 den deuteronomistischen Abschluß des großen Fluchzeremoniells 27,11–26, dem – trotz der Anordnung zum Segnen vom Berge Garizim aus – in Kap 27 keine Segensworte entsprechen[177]. Mit Dtn 28,58 wiederum wird der spät-deuteronomistische Abschnitt 28,58–68 eröffnet[178], in dem aus der Situation des Exils heraus (V. 63ff.) die leidvolle Volksgeschichte als Konsequenz des Ungehorsams gegen Jahwe und seine Weisungen reflektiert wird[179].

In ihrer jetzigen redaktionellen Einbettung setzen beide Abschnitte die Realität des Fluches nicht nur als bedrohliche Möglichkeit, sondern als bereits angebrochene geschichtliche Wirklichkeit voraus und haben die Kap 27–30 des Schlußrahmens mit ihren Fluchandrohungen nicht nur eine eventuelle verborgene Verfehlung des einzelnen, sondern die offensichtlichen Vergehen

---

[173] Gegen U. Borse, aaO., 127, der die Auslassung des zusätzlichen, d.h. überflüssigen ἐν als lectio facilior für sekundär hält. Hingegen ist wohl in der Einfügung der Präposition eine sekundäre Angleichung an den LXX-Text zu sehen.

[174] Beide Wendungen, ἐμμένειν τινί, wie ἐμμένειν ἔν τινι (im Sinne von »bleiben, beharren, verharren bei etwas«), sind geläufig; vgl. Bauer/Aland, Art. ἐμμένω, 514f.

[175] Mit Th. Zahn, aaO., 152, u.a.; gegen D.-A. Koch, aaO., 164, der wegen der Wortfolge an Dtn 29,19 denkt. In dieser Wendung geht es jedoch nicht um die zu befolgenden Weisungen, sondern um die dem Übertreter als Folge angedrohten Flüche (αἱ ἀραὶ ... αἱ γεγραμμέναι ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου). S. ebd. und Anm. 21 zu den übrigen in Frage kommenden Belegen.

[176] Dazu ausführlich mit redaktionsgeschichtlichen und formkritischen Erwägungen M. Noth, Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch, in: Ders., Gesammelte Studien zum AT, ThB 6, München 1957, 155–171, hier 157ff.; H. D. Preuss, Deuteronomium, 154; vgl. auch W. Zimmerli, Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des AT, KVR 166–168, 2. Aufl., Göttingen 1969, 78.81–93.

[177] Demgemäß handelt es sich bei dem beschriebenen Zeremoniell wohl um eine theoretische Konstruktion; mit H. D. Preuss, aaO., 151. Zur literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Diskussion insgesamt s. aaO., 149–165.

[178] Vgl. dazu H. D. Preuss, aaO., 157 (mit Literaturhinweisen).

[179] Mit M. Noth, aaO., 158; H. D. Preuss, aaO., 154f.

des ganzen Volkes vor Augen. Daß für den Verfasser des Deuteronomiums »der Segen bereits etwas Irreales [ist] und der Fluch eine Wirklichkeit, die zu seiner Zeit schon in Erscheinung tritt«[180], sieht M. Noth auch durch den Bericht von der Auffindung des Deuteronomiums unter Josia nach 2 Kön 22,11 ff. bestätigt: »Trotz des Ernstes und Eifers, mit dem der König Josia damals zu handeln sich anschickte, rechnet das Wort der Prophetin Hulda (V. 16ff.) gar nicht mit der Möglichkeit, etwa durch künftige Erfüllung des Gesetzes den Fluch in Segen umzuwandeln. Ein Halten des Gesetzes, das selbstverständliche Pflicht ist, kann ja auch eine Übertretung gar nicht aufheben. Das Gesetz *ist* übertreten, und nun wird der Fluch im göttlichen Gericht Wirklichkeit, es gibt keine Möglichkeit, daran noch etwas zu ändern.«[181]

Gegen diese Interpretation M. Noths wird von F. Mußner eingewandt, daß die Fluchformel[182] als »Eventualfluch« diene und es sich insofern bei Dtn 27,26 keineswegs um eine »Fluchverhängung«, sondern um eine »Fluchandrohung« handle[183]. Dieses formkritische Argument greift allerdings nicht, da es Noth bei seiner Interpretation ja nicht um die überlieferungsgeschichtliche Vorlage geht – die als Fluch*dekalog* V. 26 wohl noch gar nicht enthielt[184] –, sondern um den jetzigen Fluch*dodekalog* im Kontext des Fluchzeremoniells (27,11 ff.) und in Verbindung mit den deuteronomistisch bearbeiteten Schlußreden (Kap 27–30).

Aus demselben Grund ist auch die Kritik H. Hübners zurückzuweisen, der bei M. Noths Darlegungen den Ausgleich der Aussagen über die Verfluchung des einzelnen Übertreters einerseits und über den Fluch, der Israel als ganzes getroffen hat, andererseits vermißt[185]. Wie aus dem folgenden Kontext Dtn 28 mit wünschenswerter Klarheit hervorgeht, liegt der Redaktion gerade an der Verflechtung der individualistisch formulierten und der kollektiv konzipierten Traditionen, so daß die von H. Hübner konstatierte ›Unausgeglichenheit‹ beider Aussagenreihen durchaus auf das Deuteronomium selbst in seiner Endgestalt zurückgeht[186].

Allerdings gilt es bei aller Gemeinsamkeit zwischen dem paulinischen und deuteronomistischen Verständnis der Fluchformel Dtn 27,26 zugleich den grundlegenden Unterschied hervorzuheben, den M. Noth in seinem Aufsatz zurückstellt. So enthalten die Schlußreden auch jenes spätexilische Stück

---

180 M. Noth, aaO., 168.

181 AaO., 169.

182 Vgl. zu den neueren Untersuchungen H. D. Preuss, aaO., 152.

183 F. Mussner, aaO., 225 und Anm. 62.

184 V. 26 bildet mit V. 15 die dtr. Rahmung; s. zu Begründung und Diskussion H. D. Preuss, aaO., 151–153.

185 H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 142, Anm. 14.

186 Zustimmend aufgenommen wird die Interpretation M. Noths z. B. von G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen 1972, 247.

30,1–10 bzw. 30,1–14 (vgl. auch 4,29–31; 1 Kön 8,46–53; Ri 2,20–3,6)[187], das »das Gericht bewußt nicht mehr als mögliches Ende der Wege Jahwes mit seinem Volk sehen will, sondern Möglichkeiten und Verheißung ([...] im Stil prophetischer Weissagungen) der Umkehr reflektiert«[188]. Wohl aufgrund neuer prophetischer Heilsworte an die Exilsgemeinde wird hier nicht mit einer »menschlichen«, wohl aber mit einer von Gott eröffneten Möglichkeit der Veränderung gerechnet – nämlich durch Jahwes Erbarmen (30,3) zu Umkehr (30,2.8.10; vgl. 4,30), Beschneidung des Herzens (30,6) und neuem Gehorsam gegenüber der im Deuteronomium ergangenen Weisung Jahwes (30,10; 4,30) zu gelangen[189]. Entsprechend wird in dieser spätexilischen Schicht – bei aller Betonung des faktischen Ungehorsams Israels und seiner geschichtlichen Gerichtserfahrung – die Verbindung von Segen und Toraobservanz nicht grundsätzlich ausgeschlossen, sondern als die in Gottes Erbarmen gründende neu erschlossene Möglichkeit ausdrücklich angesagt.

In Übereinstimmung mit dem Deuteronomium in seiner Endgestalt geht Paulus davon aus, daß die geschichtliche Gerichtserfahrung im Zusammenhang mit Israels Ungehorsam gegenüber Gott und seiner in der Tora, d.h. im Deuteronomium, ergangenen Weisung zu verstehen ist. Beide interpretieren die Fluchformeln des in Dtn 27,11–26 beschriebenen Zeremoniells auf dem Hintergrund des faktischen Unter-dem-Fluch-Stehens derer, denen die Tora gegeben ist – und insofern spricht Paulus durchaus im Geiste des Deuteronomiums, wenn er feststellt: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσίν.

Im Gegensatz zur spätexilisch-deuteronomistischen Redaktion erblickt Paulus in der Tora allerdings ausschließlich das verurteilende Wort Gottes, das wegen der Sünde des Menschen von Adam an (vgl. Röm 5,12ff.) grundsätzlich niemals Segen vermitteln konnte und kann (vgl. Gal 3,19.21ff.; Röm 3,19f.; 5,20; 7,7–24; 8,3 u.ö.). Wie selbstverständlich bezieht Paulus dann auch in Röm 10,6–10 die weisheitlich-theologischen Ausführungen des Deuteronomisten über das »nahe Wort« Gottes und den neu eröffneten Gehorsam gegenüber der Willenskundgabe Jahwes (Dtn 30,11–14) nicht etwa auf die Sinai-Tora, sondern antithetisch auf das Evangelium Christi[190].

Kommen wir noch einmal auf die Frage der Zitatkombination in Gal 3,10b zurück, so können wir als Ergebnis festhalten: Paulus hat bei seinem Schriftbeweis offensichtlich den ganzen Textzusammenhang von Dtn 27–30 vor Augen, so daß er Dtn 27,26 – bewußt oder bei der freien Wiedergabe des

---

[187] S. zur Diskussion über die Datierung und die redaktionsgeschichtliche Einordnung wieder H. D. Preuss, aaO., 160f. und 24.

[188] H. D. Preuss, aaO., 161.

[189] Mit H. D. Preuss, ebd., vgl. hierzu auch die kritischen Anfragen von H. Räisänen, Paul and the Law, 124–127.

[190] S. dazu im einzelnen H.-J. Eckstein, »Nahe ist dir das Wort«, 206ff.

LXX-Textes eventuell auch unwillkürlich – in Anlehnung an die parallele Formulierung in Dtn 28,58 modifiziert.

Daß der Apostel in Gal 3,10 analog zu Röm 2,27–29; 7,6 und 2 Kor 3,6 die Antithese von γράμμα und πνεῦμα voraussetzt und kritisch von dem »nur Geschriebene[n]« spricht – wie H. Schlier meint[191] –, ist vom Kontext her mehr als unwahrscheinlich[192]. Mit τὰ γεγραμμένα bezeichnet Paulus hier – in Übereinstimmung mit der LXX und ohne abwertende Konnotation – die von Mose empfangenen bzw. durch ihn aufgeschriebenen Tora-Gebote (vgl. 2 Kor 3,3.6 auf dem Hintergrund von Ex 24,4.7; 34,27 und Ex 24,12; 31,18). Entsprechend ist auch der Begriff γράμμα in Röm 2,27–29; 7,6 und 2 Kor 3,6 nicht mit »Buchstaben« – im Gegensatz zu »Geist« im allgemeinen Sinn – wiederzugeben, sondern mit »das Geschriebene«, d. i. die Sinai-Tora[193].

Von daher ist die Aussage von Gal 3,10 keinesfalls mit E. D. Burton auf diejenigen zu beschränken, »whose standing and character proceed from (ἐξ) works of legalistic obedience to statutes«[194]. Nach Paulus stellt nicht nur das »Prinzip der Gesetzlichkeit« (»the principle of legalism«) und das gesetzliche Mißverständnis des νόμος unter das Verdammungsurteil[195], sondern die von Gott gegebene Tora selbst[196].

Des weiteren können auch diejenigen Interpretationen nicht befriedigen, die die Erfüllbarkeit der Forderungen des νόμος voraussetzen und den Fluch in dem Wunsch nach Rechtfertigung auf der Grundlage der Toraobservanz begründet sehen. So ergibt sich die Antithese von »Gesetzeswerken« und »im Glauben des Menschen ergriffener Gnade« für R. Bultmann deshalb, »weil das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen, ihn nur in die Sünde hineinführt, ja im Grunde selber schon die Sünde ist«[197].

---

191 H. Schlier, aaO., 133.

192 Kritisch auch U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 149, Anm. 54.

193 So auch nachdrücklich O. Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, aaO., 82; vgl. G. Schrenk, Art. γράφω κτλ, ThWNT I, 747–749.765 ff. S. bei beiden, ebd., die Auflistung der zahlreichen traditionsgeschichtlichen Belege.

194 E. D. Burton, aaO., 164.

195 AaO., 163 f.

196 Entschieden abzulehnen ist auch R. Brings Interpretation von Gal 3,10–12. Er identifiziert – unter ausdrücklichem Verweis auf Gal 3,10–12 und Röm 10,5 – das *ποιεῖν* τὸν νόμον mit dem *Glauben* und setzt diesem die ἔργα νόμου entgegen: »Für einen Menschen bedeutet Erfüllung des Gesetzes, an Christi Erfüllung des Gesetzes Anteil zu haben. Dem Gesetz zu gehorchen heißt, mit Christus eins zu sein. [...] Darum kann aber den [sic!] Ausdruck ποιεῖν τὸν νόμον (vgl. Röm 10,5; Gal 3,10 und 12) nicht bedeuten, die Vorschriften des Gesetzes zu beachten. Der Sinn mit dem Tun des Gesetzes muß sein, an der Erfüllung des Gesetzes durch Christus Anteil zu haben, also mit seiner Gerechtigkeit vereint worden zu sein.« R. Bring, Christus und das Gesetz, Leiden 1969, 44; vgl. 43.56 ff. Mit dieser Zuordnung werden die Aussagen des Apostels in Gal 3,12; Röm 10,5 und vor allem in Gal 5,3 geradezu ins Gegenteil verkehrt. Vgl. zur Kritik auch H. Räisänen, aaO., 95, Anm. 10.

197 R. Bultmann, Theologie des NT, 264 f.; vgl. K. Kertelge, »Rechtfertigung« bei Paulus, 209 f.

Nach H. Schlier soll der Schriftbeleg in Gal 3,10b demgemäß »nur bekräftigen, *daß* die Gesetzesleute unter dem Fluch stehen«[198]. Im folgenden werde »auch an gar keinen anderen Gedanken aus dem Zitat angeknüpft als an den genannten, daß die Täter [sic!] des ›Geschriebenen‹ verflucht sind«[199]. Bei dieser Sicht wird nicht nur das ποιῆσαι von Dtn 27,26 allzu einseitig hervorgehoben[200], sondern unterderhand die Negation (ὃς *οὐκ* ἐμμένει) gestrichen, so daß sich faktisch die gegenteilige Aussage ergibt[201]. Nicht anders verhält es sich mit der Wiedergabe der Schriftstelle »im Sinne des Paulus« bei D. Lührmann: »Niemand, der bei allem bleibt, was geschrieben ist im Buch des Gesetzes, steht unter dem Segen«[202].

Demgegenüber steht es nach U. Wilckens keineswegs so, »daß die Gesetzeswerke selbst, der Wille überhaupt, das Gesetz durch Werke zu erfüllen und dadurch sich vor Gott als Gerechten zu qualifizieren, von Paulus im Blick auf die Rechtfertigung des Menschen grundsätzlich bestritten werden, daß also, was das Gesetz seinem Täter zusagt, in Wahrheit falsch sei. Paulus spricht« – so U. Wilckens – »lediglich davon, daß *Sünder* aufgrund von Gesetzeswerken nicht gerechtfertigt werden können.«[203] »Leben als Folge der Gerechtigkeit gibt es darum für den erwiesenen Sünder nicht mehr durch das Gesetz, sondern einzig durch den Glauben«[204]. In gleicher Weise interpretiert U. Luz Gal 3,10ff.: »Paulus setzt hier voraus, daß der Mensch theoretisch durch die Werke des Gesetzes zum Leben kommen könnte, aber daß kein Mensch faktisch das Gesetz gehalten hat. Er stellt hier nicht nur fest, daß das Gesetz ohne Christus und Glauben an Christus zwei verschiedene Heilswege sind, die es zu unterscheiden gilt, weil sie sich ausschließen (V. 12), sondern auch, daß das Gesetz

---

198 H. Schlier, aaO., 133 (Hervorhebung im Original).

199 Ebd. Vgl. im Anschluß an R. Bultmann und H. Schlier auch H. D. Betz, aaO., 145f. mit seiner problematischen Formulierung: »The Law was given to generate[!] sin; sin is not the result of man's inability to keep it but the necessary presupposition[!] for salvation.«

200 Nach H. Schlier, aaO., 132, ruht das Schwergewicht der ganzen Wendung auf dem ποιῆσαι.

201 Kritisch in Hinsicht auf diesen Punkt auch G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 206, Anm. 93; vgl. ders., Art. Gesetz, III, TRE XIII, 68: »Zwar hebt das in V. 10b verwendete Schriftwort auf die quantitative Vollständigkeit des Gesetzesgehorsams ab.« Er fährt dann allerdings fort: »Doch folgt daraus nicht, daß die Heilsträchtigkeit der Gesetzeswerke nur für erwiesene Sünder bestritten werde.« Dazu s. u.

202 D. Lührmann, aaO., 55, S. zur Kritik an diesem Ansatz auch H. Räisänen, Paul and the Law, 94; U. Borse, aaO., 128; vor allem U. Wilckens, Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. I, 175f.; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 149f., bes. Anm. 56; R. Liebers, Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus, AThANT 75, Zürich 1989, 52f.76.

203 U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 94 (Hervorhebung im Original); vgl. ders., Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. I, 175ff.

204 U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 92.

als Weg zum Leben *faktisch* an den Sündentaten der Menschen gescheitert ist, so daß sein Fluch – und nur sein Fluch – wirksam wurde«[205].

Sosehr es zutrifft, daß nach Paulus auch die Juden – wie die Heiden – *faktisch* gesündigt haben (Gal 2,15–17; Röm 1,18–3,20) und aufgrund ihres Ungehorsams gegen Gott unter dem Fluch des Gesetzes stehen, sosehr ist auch davon auszugehen, daß die Sünde nach der Überzeugung des Apostels seit Adam, d.h. von Anfang an, über den Menschen herrscht (Röm 5,12–21; 7,7ff.) und also schon *vor* der Sinai-Tora in der Welt war: ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ ... ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως ... (Röm 5,13f.). Auch im Galaterbrief – in dem Paulus auf den Ursprung der Sünde nicht explizit eingeht – wird die Möglichkeit, durch den νόμος die δικαιοσύνη zu gewinnen, prinzipiell als *irreal* ausgeschlossen (s. Gal 3,21b: *εἰ* γὰρ *ἐδόθη* νόμος ... ὄντως ἐκ νόμου *ἂν ἦν* ἡ δικαιοσύνη, vgl. 2,16; 3,11.18). Paulus hebt vielmehr hervor, daß es gar nicht die Bestimmung und Funktion der am Sinai empfangenen Tora war, lebendig zu machen (3,21), sondern die Sünde als Übertretung zu qualifizieren und als Schuld zu dokumentieren (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη Gal 3,19; vgl. Röm 3,19f.; 4,15; 5,13.20; 7,13). Durch den νόμος soll der Sünder bei seinem Sein unter der Sünde – seinem ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι – behaftet, d.h. objektiv als schuldig und haftbar – als ὑπόδικος – erwiesen werden (Gal 3,22f.; Röm 3,9.19f.).

Aufgrund dessen sollte in Hinsicht auf das Gesetzesverständnis bei Paulus weder formuliert werden, daß das Gesetz *»nicht mehr«* Leben geben könne, noch auch, daß das Gesetz »als Weg zum Leben *gescheitert*« sei. Daß »der Mensch *theoretisch* durch die Werke des Gesetzes zum Leben kommen könnte« – oder präziser: das vorgegebene Leben bewahren könnte[206] –, ließe sich nur sagen, wenn die Sinai-Tora *vor* der Sünde in die Welt gekommen wäre und wenn die Sünde und der Tod in der Zeit von Adam bis Mose noch nicht über den Menschen geherrscht hätten (vgl. Röm 5,12–14 und die apodiktischen Aussagen in Gal 2,16; 3,10–12). Da es aber die Sinai-Tora nach paulinischem Verständnis von Anfang an nur mit »erwiesenen Sündern« zu tun haben konnte, scheidet sie nicht nur *»faktisch«*, sondern auch *»grundsätzlich«* als Heilsweg aus[207].

Nun wird gegen diese Interpretation von Gal 3,10 eingewandt, daß dazu der entscheidende Gedanke erst eingetragen werden müsse[208], nämlich der, daß

[205] U. Luz (R. Smend/–), Gesetz, Stuttgart u. a. 1981, 95 (Hervorhebung im Original).

[206] Denn daß das Gesetz grundsätzlich nicht die Macht hat, *Sünder* zu rechtfertigen und *Tote* lebendig zu machen, wird auch von U. Wilckens und U. Luz, aaO., vorausgesetzt.

[207] Vgl. zum Ganzen auch O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 54–63.

[208] So H. Schlier, 132f. Daß die Unerfüllbarkeit der Tora von Paulus in Gal 3,10 implizit vorausgesetzt wird, vertritt demgegenüber die Mehrheit der Exegeten; vgl. F. Sieffert, aaO., 179; E. D. Burton, aaO., 164; H. Lietzmann, aaO., 19; A. Oepke, aaO., 105; H.-J. Schoeps, Paulus, 183; K. Berger, Abraham in den pln. Hauptbriefen, 51; J. Eckert, Die urchristliche

der Fluch des Gesetzes deshalb jeden trifft, der ἐξ ἔργων νόμου sein Heil zu erlangen sucht, weil niemand die Gebote des Gesetzes hält und Gottes Willen tut. Dabei wird allerdings übersehen, daß es Paulus in Gal 3,6–14 lediglich um den Schriftbeweis für seine Darlegungen seit 2,15 und nicht um einen empirischen oder logisch-argumentativen Nachweis geht. Wie wir bereits erkannt haben, soll in den Versen 10–12 die Zusammengehörigkeit von Fluch und Tora (V. 10/Dtn 27,26; 28,58), Gerechtigkeit und Glaube (V. 11/Hab 2,4), Tora und Tun (V. 12/Lev 18,5) und dementsprechend die Unvereinbarkeit von Tora und Segen (V. 10), Tora und Rechtfertigung (V. 11) und Tora und Glauben (V. 12) aus der Schrift belegt werden. Zudem ist von Paulus bereits in Gal 2,15–18 ausführlich dargestellt worden, daß auch diejenigen, die aufgrund der Toraobservanz ihr Heil zu erlangen suchen, als Sünder *wie die Heiden* erfunden wurden (εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, 2,17 mit Bezug auf V. 15) – und das heißt: als *Übertreter* des Gesetzes (s. Gal 2,18; 5,19ff.; 6,13; vgl. Röm 2,1ff.17ff.; 3,19ff.; 7,14ff.; 8,5–8). Denn was die ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί (2,15) kennzeichnet, ist keineswegs der Versuch, sich durch das ποιῆσαι, das Halten des Gesetzes, Ruhm bei Gott zu verschaffen und sich von den eigenen Gesetzeswerken her zu verstehen.

Wenn somit nach der Überzeugung des Paulus weder die legalistische Perversion des Gehorsams noch das Streben, durch Gesetzeswerke gerecht zu werden, das Verdammungsurteil der Tora begründen, sondern allein der *Ungehorsam,* dann bleibt noch zu klären, wie der Apostel – trotz seiner früheren positiven Selbsteinschätzung als Pharisäer (Phil 3,6; Gal 1,14) – zu einem solch vernichtenden Urteil über sich und die anderen Juden kommen kann.

Zur Lösung dieses Problems wird gerne auf das prädikativ vorangestellte πᾶσιν in Gal 3,10b[209] hingewiesen[210], durch welches die Vollzähligkeit der zu haltenden Gebote (τοῖς γεγραμμένοις ...) betont wird – im Sinn von »alle ohne

---

Verkündigung, 73, Anm. 3; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 149; U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 92; F. Mussner, aaO., 224; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 19f.; J. Becker, aaO., 36; F. F. Bruce, aaO., 159; H. Räisänen, aaO., 94 (s. ebd., Anm. 2 zu weiterer Literatur).

[209] Im Anschluß an Dtn 27,26 LXX (vgl. Dtn 28,58: πάντα τὰ ῥήματα). Daß Paulus resp. die LXX den Sinn des hebräischen Textes durch die Einfügung von πᾶς und πᾶσιν verändert haben, ist unzutreffend (gegen H.-J. Schoeps, Paulus, 184 u. Anm. 1). Selbstverständlich setzt auch die hebräische Fassung des Fluchdodekaloges – in seiner redaktionellen Endgestalt wie in seiner überlieferungsgeschichtlichen Vorstufe – voraus, daß jeder Delinquent für jedes einzelne Vergehen mit dem Fluch negativ sanktioniert wird. Schließlich handelt es sich dabei u.a. um Kapitalverbrechen wie Götzendienst (27,15; wohl dtr.), Unzucht (27,20–23) und Mord (27,24f.).

[210] Vgl. H. Braun, Art. ποιέω κτλ, ThWNT VI, 456–483, hier 479; U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 92; U. Luz, Gesetz, 94f.; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 206; O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 60; J. Becker, aaO., 36; U. Borse, aaO., 128; u.a.

Ausnahme«[211]. So spricht H. Braun von der »Konsequenz einer auf dem Boden des Gesetzes unerläßlichen, lückenlosen, totalen Gesetzeserfüllung«[212], und U. Borse erläutert V. 10 mit den Worten: »Wer die Gesetzeswerke tut, darf Segen erwarten [...]. Aber er muß eben alle Gebote erfüllen [...]. Wenn ihm dies nicht vollständig gelingt – und das darf vorausgesetzt werden –, steht er trotz aller Bemühungen unter dem Fluch des Gesetzes«[213]. J. Becker betont entsprechend: »Schon die geringste Übertretung bringt Unheil. Man muß voraussetzen, daß damit alle verflucht sind, weil die volle Gesetzeserfüllung unerreichbar ist.«[214]

Zweifellos setzt Paulus – in Übereinstimmung mit dem zitierten Fluchdodekalog – voraus, daß die Tora uneingeschränkten Gehorsam fordert und jedes einzelne der beschriebenen Vergehen mit dem Fluch geahndet wird. Dementsprechend versichert er in Gal 5,3 jedem, der sich durch Beschneidung in den Bereich der Tora begibt, daß er verpflichtet ist, die *ganze* Tora zu halten (ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι)[215].

Allerdings führt der Apostel dieses Argument in unserem Zusammenhang bezeichnenderweise gerade nicht an, so daß er keineswegs seine theologische These durch eine »empirische« Begründung und eine künstlich wirkende »rigoristische« Interpretation von Dtn 27,26 zu stützen versucht[216]. Auch in der vorangegangenen Argumentation von Gal 2,15–17 hat Paulus die Erkenntnis, daß alle Juden wie die Heiden Sünder sind, vielmehr mit dem Faktum der Bekehrung zu Christus begründet (V. 16). Bei ihrer Hinwendung zu Christus haben Paulus und die anderen Judenchristen erkannt, wie es um sie ohne Christus – und das heißt: unter dem Gesetz – in Wahrheit bestellt war. In ihrem Streben, in Christus gerechtfertigt zu werden, kam an den Tag, wer sie ohne Christus tatsächlich waren (V. 17, vgl. V. 15).

---

211 Vgl. zum Gebrauch von πᾶς R. Kühner/B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, II/1, 633; M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 188; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 136d.

212 H. Braun, aaO., 479,15f.

213 U. Borse, aaO., 128.

214 J. Becker, aaO., 36.

215 ὅλος in prädikativer Wortstellung zur Bezeichnung der »Vollzähligkeit aller Teile«, mit E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., 136d; vgl. M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 188; BDR § 275; R. Kühner/B. Gerth, aaO., 633. Von dieser Wendung in Gal 5,3 aus und in Abgrenzung zu Gal 5,14 (ὁ πᾶς νόμος) spricht H. Hübner, aaO., 39, bei seiner Interpretation unserer Stelle von der »primär quantitativen Forderung des Gesetzes [...], alle, aber wirklich ausnahmslos alle seine Bestimmungen zu befolgen. Wer auch nur eine einzige dieser Bestimmungen übertritt, ist verflucht.« AaO., 42: »Quantitative Erfüllung ist nicht möglich, weil die Torah Bestimmungen besitzt, die ›qualitativ erfüllt‹ werden müssen.«

216 Gegen H. Räisänen, aaO., 94f.109: »Paul tries to support the preconceived theological thesis with an ›empirical‹ argument which is not really suited to support it.« Vgl. ebd., 118: »That the law is neither fulfilled by Jews nor Gentiles Paul ›proves‹ by way of denigrating generalizations. Another device is to radicalize the claim of the law ad absurdum[!]: only 100 per cent fulfilment of the law will hold (Gal 3,10).«

Hier wie in den folgenden Ausführungen von Gal 3,13f. wird deutlich, daß Paulus *von der Christologie und der Soteriologie her* die Aussagen über die Bedeutung der Tora und die Situation des Menschen vor Gott entfaltet – oder wie er es dann in Phil 3,8 formuliert: Um der überragenden Erkenntnis Christi Jesu willen und durch Christus erachtet der Apostel das, was ihm vorher als Gewinn erschien, als Verlust[217]. Von dem durch Christi Geist geprägten neuen Sein her wird das vergangene Sein als durch die σάρξ bestimmte Existenz erkannt (Gal 5,16–21), bei der es zwangsläufig zur Übertretung des Gesetzes kommt (3,10). Somit setzt Paulus im Galaterbrief die allgemeine Sündhaftigkeit und die daraus resultierende Unerfüllbarkeit der Sinai-Tora voraus, ohne sie unabhängig von der »Erkenntnis Christi« empirisch belegen zu wollen.

Mit Gal 3,10 will Paulus also lediglich nachweisen, daß der zwangsläufige Zusammenhang von κατάρα und παράβασις – und das bedeutet für den von seinem Glauben an Christus her in die Vergangenheit zurückblickenden Judenchristen Paulus: von κατάρα und ἐξ ἔργων νόμου εἶναι – auch von der Sinai-Tora selbst schon bezeugt wird. Die einseitige Betonung des πᾶσιν beim Schriftzitat in V. 10b ist hingegen weder von der grundsätzlich formulierten Behauptung (V. 10a) her zu stützen, noch ist sie für das Verständnis des paulinischen Anliegens in Gal 3,6–14 hilfreich.

V. 11 beginnt analog V. 10 mit einer Feststellung des Apostels, die in V. 11b durch ein Prophetenzitat als schriftgemäß erwiesen wird. Wie wir bereits erkannt haben, bilden die Verse 10–12 jeweils selbständige Argumentationsschritte. Weder ist V. 11 von V. 10 abhängig[218], noch wird der mit V. 11a begonnene Satz erst in V. 13a fortgesetzt – was V. 11b und V. 12 als Parenthese erscheinen ließe[219].

Die adversative Konjunktion δέ[220] in der Bedeutung »aber« signalisiert in V. 11 und 12 den antithetischen Charakter des Abschnitts V. 10–12. In beiden Fällen bezieht sie sich nicht auf das unmittelbar vorher Gesagte, sondern auf

---

[217] S. dazu auch O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 51; J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung, 82; G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, 237.

[218] Gegen H. D. Betz, aaO., 146, der V. 11 paraphrasiert: »If the ›men of the Law‹ are under the curse, it is obvious that by that Law no one can be justified before God.« Vgl. auch U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 151: »V. 11f. tritt ja nicht als neues Argument neben V. 10. Vielmehr begründet V. 11f. den empirischen Standpunkt von V. 10 erst«. Dagegen ist nochmals zu betonen, daß Paulus in dem ganzen Abschnitt von V. 6 an keineswegs empirisch, sondern ausschließlich von der Schrift her argumentiert.

[219] Gegen Th. Zahn, aaO., 153, der »den Nachsatz zu dem Vordersatz ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ V. 11a in Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν κτλ V. 13 findet«. Vgl. aaO., 155, zu V. 11b und 12: »Die Einleitung der Erläuterung durch das adverbielle δηλονότι = videlicet, scilicet kennzeichnet sie einerseits als Parenthese und andererseits als Hinweis auf etwas klar vorliegendes, selbstverständliches.«

[220] Vgl. BDR § 447.

die positiven Ausführungen über die Rechtfertigung in den Versen 6–8. Mit der Aussage von V. 11a greift Paulus den in 2,16 eindringlich vorgetragenen Grundsatz auf, den er dort bereits mit einem Zitat aus den Schriften (Ps 142,2 LXX) belegt hat. Der Gedankenfortschritt von V. 11 liegt also im zusätzlichen Schriftbeweis mit Hilfe von Hab 2,4 und nicht in der auch hier wieder absolut formulierten Feststellung: ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ[221].

Im Unterschied zu V. 10 und V. 12 wird die These in V. 11 in einem – mit deklarativen ὅτι[222] eingeleiteten – vorangestellten Nebensatz formuliert, so daß die Betonung auf dem δῆλον (scil. ἐστίν)[223] und dem folgenden Begründungssatz (kausales ὅτι) liegt: »Daß aber durch das Gesetz niemand bei Gott gerechtfertigt wird, ist offenkundig, denn (es steht geschrieben:) ›der aus Glauben Gerechte wird leben‹.« Als ›offenkundig‹ und ›klar‹ bezeichnet Paulus den Sachverhalt somit nicht im Hinblick auf die Erfahrung[224], sondern in Hinsicht auf das Zeugnis der Schrift (Hab 2,4)[225], auf das er sich bei seiner sachlich geprägten Argumentation in 3,6–14 ausschließlich bezieht. An die *Erfahrung* hat er dagegen in dem persönlich gehaltenen vorangehenden Abschnitt, 3,1–5, appelliert.

Während Paulus den jüdischen resp. judaistischen Weg, das Heil zu suchen, in Gal 2,16 (3×); 3,2.5.10 (vgl. Röm 3,20.28) mit ἐξ ἔργων νόμου, »auf Grund von Toraobservanz«, umschrieben hat, gebraucht er in Gal 3,11 – wie dann auch in Gal 5,4 (vgl. Phil 3,9) – die knappe präpositionale Wendung ἐν νόμῳ. Damit gibt er nicht nur den Bereich an, für den das Gesagte gilt, wie G. Ebeling mit seiner Wiedergabe »unter der Herrschaft des Gesetzes«[226] voraussetzt; vielmehr bezeichnet der Apostel durch ἐν νόμῳ in Anlehnung an das folgende

---

221 Vgl. auch A. Oepke, aaO., 106.

222 Daß das erste ὅτι als deklaratives und das zweite als kausales verstanden werden muß, vertreten die meisten Exegeten; s. z. B. F. Sieffert, aaO., 181; A. Oepke, aaO., 106; F. Mussner, aaO., 228; J. Eckert, aaO., 77. Hingegen bestimmt Th. Zahn, aaO., 154, aufgrund seiner – bereits angesprochenen – Verbindung von V. 11a mit V. 13 das erste ὅτι als kausales: »Weil aber innerhalb des Gesetzes niemand bei Gott gerecht wird, hat Christus uns von dem Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er für uns zum Fluch wurde«. U. Luz, Gesetz, 94f. (Klammerausdrücke und Hervorhebung im Original), paraphrasiert V. 11: »Weil aber durch das Gesetz niemand bei Gott gerechtfertigt wird (d. h. weil niemand *alles* hält, was im Gesetz steht), wird offensichtlich der aus Glauben Gerechte leben (sonst gäbe es gar keine Rechtfertigung).« Gegen das Verständnis von V. 11a als Kausalsatz bemerkt bereits F. Sieffert, aaO., 181, zutreffend, daß sich V. 11b »als bekannter Schriftsatz weit mehr dazu eignet zu begründen als begründet zu werden«. Entsprechend A. Oepke, aaO., 106: »Ein Schriftwort ist für Paulus testimonium probans, nicht probandum.« Vgl. zum Ganzen M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 416.418.

223 Vgl. Bauer/Aland, Art. δῆλος, 357; H. G. Liddell/R. Scott, Art. δῆλος, aaO., 385; zum allgemeinen Sprachgebrauch s. ebd. und bei H. Hanse, ΔΗΛΟΝ (Zu Gal 3,11), in: ZNW 34 (1935), 299–303.

224 Gegen H.-J. Schoeps, aaO., 184, der V. 11a mit Hinweis auf das δῆλόν ἐστιν als »Erfahrungssatz« charakterisiert.

225 Mit F. Mußner, aaO., 228; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 20.

226 G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, 222.231.

Zitat aus Lev 18,5 (ζήσεται ἐν αὐτοῖς Gal 3,12) die Größe, durch die der Mensch die Rechtfertigung und das Leben erlangen will (vgl. 5,4: οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε).

Demgegenüber kann Paulus in 2,17 positiv davon sprechen, daß er und die anderen Judenchristen ›in bzw. durch Christus ihr Heil zu gewinnen suchten‹ (ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ), und in 3,14a kann er hervorheben, daß der Segen Abrahams, d. h. die Rechtfertigung, in und durch Christus Jesus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) zu den Heiden gelangen sollte. Somit ergibt sich für die instrumental[227] verstandene Wendung ἐν νόμῳ bei Paulus die gleiche Konnotation wie bei den Ausdrücken ἐκ νόμου – »auf Grund der Tora« – in Gal 3,18.21 (vgl. Röm 4,14; 10,5; Phil 3,9) oder διὰ νόμου – »durch die Tora« – in Röm 4,13 (vgl. Gal 2,19)[228].

Das Fehlen des Artikels ist hier – wie wir bereits erkannt haben – ohne Bedeutung und für die Koine bei Abstrakta, speziell in präpositionalen Wendungen, keineswegs ungewöhnlich[229]. Im Kontext von Gal 2,15–4,7 bezeichnet νόμος zweifellos ›*das* Gesetz‹, d. h. die Sinai-Tora[230], was auch an der Begründung der kritischen Aussagen über den νόμος durch Zitate der Tora in V. 10 (Dtn 27,26/28,58) und V. 12 (Lev 18,5) zu erkennen ist. Somit trifft es durchaus nicht zu, daß – wie F. Mußner meint[231] – der Begriff ›Gesetz‹ hier »ausgeweitet« ist und die Tora in Gal 3,11 »gewissermaßen zum ›Weltgesetz‹« wird[232].

Entsprechend den hebraisierenden Wendungen οὐ … ἄνθρωπος und οὐ … πᾶσα σάρξ[233] in Gal 2,16 ist auch das Indefinitpronomen οὐδείς in 3,11 *absolut* zu verstehen: »überhaupt niemand«. Allerdings geht es Paulus bei seinen Ausführungen in Gal 2,16; 3,11 und 3,10 (πᾶς) keineswegs um die *universale* Perspektive, so daß er hier »nicht bloß an den Juden, sondern an die ganze Menschheit« denken würde[234]. Wie wir erkannt haben, konzentriert sich der Apostel seit 2,15 auf die judaistische Auseinandersetzung. Zwischen seinen

---

227 So auch F. MUSSNER, aaO., 228 und Anm. 78; H. D. BETZ, aaO., 146; zum Grundsätzlichen s. BAUER/ALAND, Art. ἐν III,1, 525; BDR § 219.

228 S. o. zur Stelle.

229 Vgl. M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 171–183, speziell 176.182; BDR § 255.258; E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, aaO., § 133 a.c; zum klassischen Griechisch s. E. SCHWYZER/A. DEBRUNNER, Griech. Grammatik, Bd. II, 19 ff., hier 23 f.

230 So im Galaterbrief fast durchgängig: Gal 2,16.19.21; 3,2.5.10.11.12.13.17.18.19.21b (21a: ›ein Gesetz‹).23.24; 4,4.21a(21b: νόμος im Sinne von γραφή, s. die folgende Argumentation mit Genesis- und Jesajatexten!); 5,3.4.14.18.23; 6,13. In Gal 6,2 wird der abweichende Gebrauch durch das Genitivattribut eindeutig markiert: ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ.

231 F. MUSSNER, aaO., 228; vgl. aaO., 211, die Übersetzung von 3,11a: »Daß aber niemand durch Gesetz[!] bei Gott gerechtfertigt wird, ist klar«.

232 Kritisch zu F. Mußner auch H. D. BETZ, aaO., 146, Anm. 77.

233 Vgl. M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 446; BDR § 302.

234 So F. MUSSNER, aaO., 228; mit dieser Interpretation der V. 10f. wird m. E. das Argumentationsgefälle des Abschnitts umgekehrt.

Gegnern und ihm ist aber nicht die Sündhaftigkeit und Verlorenheit der sprichwörtlichen ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί (2,15) strittig, sondern ausschließlich die Heillosigkeit derer, die φύσει Ἰουδαῖοι (2,15) und ἐξ ἔργων νόμου (3,10) sind. In Hinsicht auf die übrige, nichtjüdische Menschheit würde weder Paulus noch die judaistische Opposition sagen, daß sie auf Grund der Toraobservanz das Heil zu erlangen suche oder – verstünde man νόμος allgemeiner – daß sie durch Befolgung des »Weltgesetzes« bei Gott gerechtfertigt werden wolle[235].

Durch das Präsens δικαιοῦται wird – wie in 2,16a – die prinzipielle Gültigkeit der Aussage von V. 11a unterstrichen: Durch die Tora wird *grundsätzlich* niemand bei Gott gerechtfertigt – und zwar nicht nur, weil auch Juden faktisch nicht alle Einzelgebote des Gesetzes vollkommen halten können, sondern weil das Gesetz von Gott gar nicht dazu gegeben worden ist, Leben zu vermitteln. Andernfalls müßte das Gesetz in der Lage sein, seinsmäßige Sünder – die seit Adam alle Menschen, Heiden wie Juden, sind – zu Gerechten zu machen, was weder Intention noch Möglichkeit der Sinai-Tora ist (2,15–17; 3,21; vgl. Röm 3,20; 8,3).

Παρά mit Dat. in der Bedeutung »bei« ist hier traditionellerweise übertragen gebraucht – im Sinne von: »vor Gott«, »nach dem Urteil Gottes«, »in Gottes Augen«[236]. Entsprechend fragt Hiob in Hiob 9,2: πῶς γὰρ ἔσται *δίκαιος* βροτὸς *παρὰ κυρίῳ*; und Paulus konstatiert bei seiner Anklage in Röm 2,1 ff.: οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ*, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου *δικαιωθήσονται* (2,13). Analog dazu erweitert er in Röm 3,20a den in Gal 2,16d zitierten Grundsatz im Anschluß an Ps 142,2 LXX um ἐνώπιον αὐτοῦ (LXX: ἐνώπιόν σου) – in der Bedeutung: »vor ihm (Gott)«, »nach seinem Urteil«[237]. Die traditionell geprägte Wendung δικαιοῦσθαι παρὰ τῷ θεῷ[238] in Gal 3,11 hat somit forensischen Charakter und läßt wie die paulinische Formulierung in Röm 2,13 sowie das Zitat von Ps 142,2 LXX in Röm 3,20 und Gal 2,16 die ursprüngliche Bedeutung von δικαιοῦσθαι: »als gerecht erfunden werden«, »als gerecht dastehen«, anklingen[239].

---

[235] Gegen F. Mussner, aaO., 228f.: »Damit zeigt sich jetzt auch klar, daß schon πᾶς im V. 10, obwohl Dt-Zitat, universal gemeint ist, was aber auch zur Folge hat, daß hier der Begriff ›Gesetz‹ ausgeweitet wird: die Tora wird gewissermaßen zum ›Weltgesetz‹, aus dem niemand gerechtfertigt wird«.

[236] Mit Bauer/Aland, Art. παρά, 1235; W. Köhler, Art. παρά, EWNT III, 30; zu weiteren Belegen s. Bauer/Aland, aaO., und H. G. Liddell/R. Scott, Art. παρά, B, II,3, aaO., 1302.

[237] Vgl. Bauer/Aland, Art. ἐνώπιον, 546.

[238] Daß das Präpositionalgefüge sich auf das vorausgehende δικαιοῦται und nicht auf das folgende δῆλον bezieht, kann aufgrund der Parallelen nicht zweifelhaft sein; s. zur Nachstellung von παρὰ (τῷ) θεῷ auch Röm 2,11.13; 9,14; 1 Kor 3,19; 7,24; mit U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 150, Anm. 158.

[239] Aufgrund seiner legalistischen Gesetzesinterpretation sieht es E. D. Burton, aaO., 165, als notwendig an, »to distinguish between the verdicts of law and the judgments of God, and to recognise that the former are, for Paul, not judgments which reflect God's attitude now

Wenn Paulus nun das Prophetenzitat aus Hab 2,4 hier in Gal 3,11b ohne Zitationsformel – und lediglich durch kausales ὅτι verbunden – anführt, liegt das wohl kaum daran, daß die Stelle »so bekannt ist, daß sie gar keiner Einführungsformel bedarf«, wie H. Schlier meint[240]. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß der Apostel dasselbe Zitat in Röm 1,17 mit der geläufigen Wendung καθὼς γέγραπται[241] einführt[242]. Vielmehr erklärt sich die Abweichung beim Zitieren in V. 11 und V. 12 von der ausdrücklichen Einleitung in V. 10 (γέγραπται γὰρ ὅτι ...) von daher, daß der Beleg in V. 10 lediglich die Schriftgemäßheit der paulinischen Aussage beweisen soll, während die Schriftzitate in V. 11 und V. 12 zugleich ein eigenständiges Argument darstellen. Die positiv formulierte Antithese in Gestalt eines Schriftbelegs folgt hier jeweils auf die negativ formulierte Behauptung des Apostels in der ersten Vershälfte.

Wie gewöhnlich setzt Paulus beim Zitieren nicht den hebräischen Text (וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה), sondern den Text der LXX (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται) voraus, den er allerdings in zwei Punkten modifiziert. Zunächst läßt er das δέ der Vorlage aus, was sich wieder aus der Integration des Schriftbeweises in die eigene Argumentation erklärt. Bei dem ausdrücklich gekennzeichneten und formal gesehen selbständigen Zitat von Hab 2,4 in Röm 1,17 kann die Partikel des LXX-Textes dagegen übernommen werden. Weit bedeutsamer ist die Auslassung des Pronomens μου. Während der Masoretische Text von der אֱמוּנָה – der ›Festigkeit‹, d.h. der Zuverlässigkeit und Treue[243], bzw. dem Vertrauen[244] – des *Gerechten* spricht (Suff. 3. Pers. Sg. Mask.), bezieht die

or at any time or under any circumstances«. Unter dieser Voraussetzung sieht er in παρὰ τῷ θεῷ »a most significant element of the sentence« (ebd.). »By it the apostle makes clear that as over against the verdict of law set forth in the preceding sentence he is now speaking of the actual attitude of God« (ebd.). Dagegen ist festzuhalten, daß in Gal 3,11 nicht die adverbiale Wendung παρὰ τῷ θεῷ, sondern das δῆλον (scil. ἐστίν) mit dem folgenden Kausalsatz den Ton trägt. Daß es sich beim δικαιοῦσθαι in jedem Fall um ein Geschehen coram Deo handelt, setzt Paulus als so selbstverständlich voraus, daß er auf die ausdrückliche Erwähnung von ἐνώπιόν σου/ἐνώπιον αὐτοῦ in Gal 2,16 ohne weiteres verzichten kann. Vor allem aber ist – wie wir bereits gesehen haben – die Unterscheidung zwischen dem Urteil der Tora und dem Urteil Gottes als unzutreffend abzulehnen. Die Verurteilung des Übertreters durch die Tora ist ein Geschehen, das auf Gott selbst als Richter und als Geber der Tora zurückgeht, so daß das Urteil Gottes keineswegs erst in V. 11 – in Gegenüberstellung zu V. 10 – formuliert wird. Kritisch auch A. Oepke, aaO., 106.

240 H. Schlier, aaO., 133; vgl. auch F. Sieffert, aaO., 181f.

241 Vgl. die Zusammenstellung bei O. Michel, Paulus und seine Bibel, 72.

242 Kritisch zu H. Schlier auch H. D. Betz, aaO., 146, Anm. 81.

243 Mit H. Wildberger, Art. אמן, THAT I, 177–209, hier 196ff.; vgl. A. Jepsen, Art. אמן, ThWAT I, Stuttgart 1973, 343: »das der אמת entsprechende Verhalten, das Wahrhaftigkeit, Treue, Verläßlichkeit und Beständigkeit einschließt«; A. Weiser, Art. πιστεύω κτλ, ThWNT VI, 182–197, hier 190: »אֱמוּנָה [umschließt] die gesamte Lebenshaltung aus dem Glauben«.

244 So K. Koch, Art. צדק, THAT II, 507–530, hier 527, der die Aussage von Hab 2,4b auf den unmittelbaren Kontext, die prophetische Vision und Weissagung, bezieht: »Der *ṣaddīq* wird durch sein Vertrauen (in das prophetische Wort) am Leben bleiben«.

LXX mit ihrer Übersetzung ἐκ πίστεώς μου die Aussage auf die πίστις κυρίου[245] – die Treue Gottes[246].

Nun hat Paulus die πίστις bereits in Gal 2,16 und 2,20 als πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, πίστις Χριστοῦ resp. πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ charakterisiert, als Glauben *an* Jesus Christus, den Sohn Gottes (Gen. obiectivus!)[247]. Seitdem gebraucht er den Begriff im Galaterbrief zwar absolut, d. h. ohne erläuterndes Genitivattribut, jedoch in eben diesem spezifischen Sinne (3,2.5.7.8.9; vgl. auch 3,12.14.23.24.25.26). Dementsprechend sieht Paulus mit πίστις in Hab 2,4 – analog zum πιστεύειν in Gen 15,6 (Gal 3,6) – den Glauben an Christus bezeichnet, der unter der Kunde des Evangeliums gewirkt wird (Gal 3,2.5; vgl. Röm 10,8.17) und in dem die Rechtfertigung, d. h. das Heil, dem Menschen als ἁμαρτωλός geschenkt wird.

Bei Berücksichtigung dieses spezifischen Verständnisses und des absoluten Gebrauchs von πίστις seit Gal 2,16 bzw. 3,2 erklärt sich die Abweichung vom Wortlaut der LXX ohne Schwierigkeiten als bewußte Streichung des μου durch Paulus, der mit Hab 2,4 ausschließlich die exklusive Zuordnung der Rechtfertigung und des Lebens zum Glauben an Christus belegen will. Daß der Apostel aufgrund seiner Kenntnis des hebräischen Grundtextes »das unrichtige μου, welches die Stelle für seinen Text unbrauchbar gemacht hätte, [fortgelassen habe]«, um »dadurch den Gedanken des Originals [wiederherzustellen]«[248], ist hingegen unwahrscheinlich[249]; denn er weicht mit seiner auf Christus bezogenen Interpretation des Prophetenwortes von der Aussage der hebräischen Vorlage nicht weniger ab als von der der griechischen. Diese Veränderung des ursprünglichen Sinns läßt sich auch nicht dadurch abschwächen, daß man – wie H. Schlier – ἐκ πίστεως in Gal 3,11b mit »in der Treue zu Gottes Wort«[250] wiedergibt und somit wohl dem Verständnis von der אֱמוּנָה des Gerechten im MT näherkommt, nicht aber der ausschließlich christologisch und soteriologisch bestimmten Deutung von πίστις bei Paulus.

Freilich hat man auch erwogen, ob der Apostel die christliche Version von Hab 2,4 bereits aus der judenchristlichen Mission übernommen haben könnte, und zur Begründung auf die »analoge« Auslegung der Stelle in 1 QpHab

---

245 Vgl. zum Subjekt der Rede Hab 2,2a: καὶ ἀπεκρίθη πρός με κύριος καὶ εἶπεν . . ., wobei der eigentliche Gottesbescheid die beiden Verse 4 und 5 umfaßt; mit W. Rudolph, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, KAT XIII,3, Gütersloh 1975, 216; F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten, HAT 14, 2. Aufl., Tübingen 1954, 179.

246 Mit A. Weiser, aaO., 190, Anm. 125: »Gottes Bundestreue«; K. Elliger, Das Buch der kleinen Propheten II, ATD 25, Göttingen 1951, 40; A. Jepsen, aaO., 343; u. a. Möglicherweise könnte auch vom Glauben an Gott (μου als Gen. obi.) die Rede sein; vgl. dazu W. Rudolph, aaO., 213.

247 S. o. zu 2,16 und 2,20.

248 So Th. Zahn, aaO., 155.

249 Ablehnend auch O. Michel, aaO., 73.

250 H. Schlier, aaO., 133; vgl. ebd.: »das Sichhalten an das Wort Gottes und seine Tat«.

VIII,1–3 verwiesen[251]. Zwar trifft es zu, daß in 1 QpHab VIII,2 von der אמונה gegenüber dem Lehrer der Gerechtigkeit gesprochen wird (אמנתם במורה הצדק), doch ist darunter keineswegs der Glaube an die Person des Lehrers als einer soteriologischen Gestalt zu verstehen, sondern der »Glaube an seine Lehre, besser: an seine Interpretation des Alten Testaments. ›Glauben‹ heißt die Auslegung des AT durch den Lehrer als richtig anerkennen und sie befolgen.«[252] Dementsprechend wird in 1 QpHab VIII,1 die Aussage von Hab 2,4b auf ›alle Täter des Gesetzes (עושי התורה) im Hause Juda‹ bezogen und werden in VIII,2 außer der Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit die Mühsal und Plage der ›Glaubenden‹ (עמלם) als Grund für deren Rettung aus dem Gerichtshaus genannt.

Während sich bei Paulus πίστις und ἔργα νόμου (d.h. Toraobservanz) gegenseitig ausschließen – wie er unmittelbar danach ausdrücklich hervorhebt (Gal 3,12) –, wird die אמונה in 1 QpHab VIII,1–3 somit gerade als das Mühen um die Tora und als die Treue zur verbindlichen Auslegung durch den Lehrer verstanden, so daß der Unterschied in der Interpretation von Hab 2,4b bei Paulus und in Qumran kaum größer sein könnte[253]. Die ›Analogie‹ beschränkt sich auf den formalen Aspekt, daß in beiden Fällen die Schrift im Hinblick auf die eschatologisch verstandene Gegenwart gedeutet wird[254].

In Anbetracht der »variantenreichen« Überlieferung folgert schließlich J. Becker, daß Paulus »den LXX-Text offenbar ohne das Pronomen [kennt]«[255]. In der Tat ziehen der Codex Alexandrinus und die Minuskeln der Catena magna wie Hebr 10,38[256] das μου zu ὁ δὲ δίκαιος vor (»Mein Gerechter aber ...«), während andere Handschriften in Übereinstimmung mit Gal 3,11 und Röm 1,17 den Text ohne das Pronomen bieten. Als ältester Zeuge wird dafür in den Ausgaben von A. Rahlfs[257] und J. Ziegler[258] ein Korrektor des Freer Papyrus (W) aus dem 3. Jh. angeführt. Wie D.-A. Koch eingehend

---

251 So E. Käsemann, An die Römer, 28; vgl. zur Diskussion H. Braun, Qumran und das Neue Testament, Bd. I, Tübingen 1966, 169–171; Bd. II, 171f.; G. Herold, Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16–18, Bern 1973, 152ff.; G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, Göttingen 1963, 142ff.

252 G. Jeremias, aaO., 144; vgl. D.-A. Koch, aaO., 128f.; K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, Tübingen 1953, 196.

253 Kritisch auch G. Jeremias, aaO., 144; H. Braun, aaO., Bd. II, 171f.; D.-A. Koch, aaO., 128f.

254 Vgl. auch H. Braun, aaO., Bd. I, 172.

255 J. Becker, aaO., 36; erwägend U. Borse, aaO., 128.

256 Aufgrund der starken äußeren Bezeugung (p^{46} ℵ A H* 33^{vid}. 1739 u.a.) und als lectio difficilior ist diese Lesart in Hebr 10,38 eindeutig zu bevorzugen; vgl. auch B. M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Stuttgart 1975, 670f.

257 Septuaginta, ed. A. Rahlfs, Bd. II, 9. Aufl., Stuttgart 1979, 534.

258 J. Ziegler, Duodecim prophetae, Septuaginta Soc. Litt. Gott. Vol. XIII, Göttingen 1943, 264.

nachgewiesen hat[259], kann der lückenhaften Handschrift allerdings lediglich entnommen werden, daß das μου vom Korrektor hinter ἐκ πίστεως getilgt wurde, nicht aber, ob das Pronomen ersatzlos gestrichen oder wie in Hebr 10,38 nach δίκαιος eingefügt wurde. Da somit die Auslassung in den LXX-Handschriften erst ab dem 11. Jh. eindeutig belegt ist (763*. 106. 130. 311), kann definitiv davon ausgegangen werden, daß Paulus in seiner griechischen Textvorlage die von W*^{vid} B Q S V u. a. bezeugte Textlesart (ἐκ πίστεώς μου) vorfand und das Zitat für seinen Bedarf selbständig modifizierte[260] – was analog auch für die Verwendung in Hebr 10,38 gilt. Für die anderen Lesarten läßt sich hingegen eine vorpaulinische Herkunft nicht begründet postulieren. Vielmehr werden die Varianten aus Gal 3,11/Röm 1,17 und Hebr 10,38 sekundär in die christliche Überlieferung des LXX-Textes, in Zitate bei Tertullian, Joh. Chrysostomus, Kyrill etc. sowie in einige Versionen (bo aeth arm^{pt}) eingedrungen sein[261].

Wenn der hebräische Text davon spricht, daß der צַדִּיק aufgrund seiner אֱמוּנָה, seiner Zuverlässigkeit und Treue – oder auch: seines Vertrauens, seines Glaubens[262] – leben werde, so ist damit gemeint, daß er *›am Leben bleiben‹* wird[263]. Denn mit der »der Spruchweisheit entnommenen, im antithetischen Parallelismus gehaltenen Sentenz«[264] von V. 4 wird zunächst auf den »allgemeinen Grundsatz vom gerechten Walten Jahwes gegenüber den Gottlosen und den Gerechten«[265], d. h. auf die »volkstümliche ›Vergeltungslehre‹«[266], verwiesen. Während der gottlose Chaldäer, der רָשָׁע (1,13) – so die Schlußfolgerung a minore ad maius in V. 5 – noch seine Strafe finden wird für alle Gewalttat (חָמָס),

---

259 S. D.-A. KOCH, Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament, ZNW 76 (1985), 68–85; DERS., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, 127.

260 Grundsätzlich führen die meisten Exegeten die Modifikation des Zitats auf Paulus selbst zurück; so z. B. TH. ZAHN, aaO., 155; H. SCHLIER, aaO., 133; F. MUSSNER, aaO., 226; U. BORSE, aaO., 129.

261 Mit D.-A. KOCH, Der Text von Hab 2,4b, 79–85; DERS., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, 127.129; W. RUDOLPH, aaO., 213. Entsprechend dem MT überliefern Hab 2,4b hingegen 8HevXII^{gr}, Aquila, Theodotion^{vid} (ἐν πίστει αὐτοῦ), Symmachus (τῇ ἑαυτοῦ πίστει); vgl. dazu D.-A. KOCH, Der Text von Hab 2,4b, 70 ff. Auch der Targum Jonathan spricht von der Geradheit, der Rechtschaffenheit der Gerechten (Plur.), um derentwegen sie leben bleiben werden, וצדיקיא על קושטהון יתקיימון. Da die letzte Zeile der 7. Kolumne nicht erhalten ist, läßt sich die in 1 QpHab VIII,1 ff. vorausgesetzte Lesart nur erschließen. Die Deutung auf die עמלם ואמנתם der Täter des Gesetzes geht aber ganz offensichtlich von dem im MT bezeugten בֶּאֱמוּנָתוֹ aus.

262 So nachdrücklich W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments, Bd. III, Leipzig 1939, 27; vgl. H. WILDBERGER, »Glauben« im Alten Testament, ZThK 65 (1968), 129–159, hier 139; W. RUDOLPH, aaO., 216.

263 Mit K. ELLIGER, Das Buch der kleinen Propheten II, 39; F. HORST, aaO., 176; W. RUDOLPH, aaO., 212.

264 F. HORST, aaO., 179 f.

265 W. RUDOLPH, aaO., 216.

266 F. HORST, aaO., 180.

die der Prophet in 1,2–4 (vgl. 1,12–17) zu beklagen hat, wird »der Gerechte die durch den Chaldäer bewirkte Leidenszeit überleben«[267]. Somit bezeichnet also חיה in Hab 2,4b vom Kontext her eindeutig »die politische Existenz«[268], das Überleben – auch wenn man im Rahmen des Alten Testaments ›Leben‹ im gefüllten Sinne zu verstehen hat. »Es geht nicht nur, aber doch immer auch um die Erhaltung der physischen Existenz, und die Heilsgüter sind durchaus materieller Art.«[269]

Im Gegensatz dazu deutet 1 QpHab VIII,1–3 das יִחְיֶה aus Hab 2,4b futurisch auf die von Gott gewährte Rettung aus dem Hause des Gerichts (אשר יצילם אל מבית המשפט), auf die die Täter des Gesetzes (עושי התורה) um ihrer Mühsal und um ihrer Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit willen hoffen dürfen. ›Leben‹ meint hier also den »Freispruch, der den Gerechten im Endgericht gewährt wird«[270].

Eindeutig futurisch-eschatologisch wird das ζήσεται von Hab 2,4b in Hebr 10,38 interpretiert[271], denn für den Hebräerbrief gehören die ἀνάστασις νεκρῶν und das κρίμα αἰώνιον zu den ›fundamentalen‹ Inhalten der Verkündigung (vgl. 6,1f.). Im Anschluß an den Wortlaut der LXX und in Kombination mit Jes 26,20 LXX (μικρὸν ὅσον ὅσον) wird dort Hab 2,3bβ.4b.4a (in dieser Reihenfolge!) zitiert[272]. Durch die Hinzufügung des Artikels (vgl. Ps 117,26 LXX; Mt 11,3 par) wird ἐρχόμενος (Hab 2,3b) statt auf das noch ausstehende Eintreffen der Schauung (MT: {חָזוֹן} כִּי בֹא יָבֹא) bzw. statt auf das Kommen ›eines Kommenden‹ (LXX: ὅτι ἐρχόμενος ἥξει)[273] auf den zum zweiten Mal erscheinenden Christus bezogen (ἐκ δευτέρου … ὀφθήσεται Hebr 9,28), der denen, die auf ihn warten, die eschatologische σωτηρία bringen wird (Hebr 9,28; vgl. 2,3). ὁ δὲ δίκαιός *μου* wird auf diejenigen gedeutet, die nicht zurückweichen zum Verderben (οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν 10,39a {unter Aufnahme von Hab 2,4a}), sondern durch den Glauben ihr Leben retten (… ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς 10,39b) und durch ihre Standhaftigkeit (ὑπομονή) das eschatologische Verheißungsgut (ἐπαγγελία, vgl. 6,12; 9,15; 11,13.39) erlangen werden (10,36). Da der Gerechte den Tag bereits nahen sieht (10,25) und dennoch die Unterordnung aller Dinge unter den Sohn Gottes noch nicht wahrnehmen kann (2,8c: νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν …), wird die

---

[267] W. Rudolph, aaO., 216.
[268] K. Elliger, aaO., 39.
[269] H. Wildberger, aaO., 142.
[270] G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, 143.
[271] Vgl. Chr. Rose, Die Wolke der Zeugen. Eine exeget.-traditionsgesch. Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3 (Diss.), Tübingen 1990, 79ff.; E. Riggenbach, Der Brief an die Hebräer, KNT XIV, Wuppertal 1987 (= Leipzig ³1922), 336–339; O. Michel, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 13. Aufl., Göttingen 1975, 362–366; H. Hegermann, Der Brief an die Hebräer, ThHK XVI, Berlin 1988, 219–221.
[272] S. zu den Eingriffen in den Hab-Text D.-A. Koch, Der Text von Hab 2,4b, 75–78.
[273] Vgl. dazu H. Hegermann, aaO., 220.

lebensrettende πίστις als das Feststehen bei Erhofftem (ἐλπιζομένων ὑπόστασις) und als das Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht, (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων 11,1) definiert[274].

Sowenig nun Paulus die in Hab 2,4 angesprochene πίστις/אֱמוּנָה als eine vom Gerechten selbst zu erfüllende Bedingung zur definitiven Rettung oder gar als Treue gegenüber der verbindlichen Auslegung der Sinai-Tora versteht, sosehr teilt er mit Hebr 10,37f. und 1 QpHab VIII,1–3 das futurische Verständnis von ζήσεται[275]. Bei aller Betonung der präsentischen Relevanz des in Christi Auferstehung begründeten neuen Lebens hält Paulus zugleich an der futurischen Eschatologie fest[276]. Die ζωὴ αἰώνιος ist die Gabe, die im Endgericht den Gerechten zuteil wird (Röm 2,7; vgl. Gal 6,8; Röm 6,22f.)[277]. Dabei konstituiert die gegenwärtige Rechtfertigung durch Christus im Glauben (Röm 5,1.9: δικαιωθέντες οὖν/νῦν ...)[278] die gewisse Hoffnung auf das zukünftige σωθήσεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς (Röm 5,9f.; vgl. 1 Thess 1,10), das Errettetwerden ›aus‹ dem Strafgericht[279].

Dementsprechend hebt Paulus in Gal 5,5 hervor, daß diejenigen, die nicht durch Toraobservanz, sondern allein durch die Gnade Christi gerechtfertigt werden wollen (vgl. 5,2–4), auf Grund des Glaubens die ἐλπὶς δικαιοσύνης[280] – d.h. das mit der Rechtfertigung zugesagte Hoffnungsgut der endgültigen Erlösung (Röm 5,1.9f.; 8,23–25) – durch den Geist erwarten. ὁ δὲ δίκαιος ... ζήσεται (Hab 2,4), besagt für Paulus also, daß der in Christus schon gegenwärtig gerechtfertigte Sünder im Endgericht gerettet und mit dem ewigen Leben beschenkt werden wird, d.h., daß er ewig leben wird.

Da somit das ζῆν in Röm 1,17 und Gal 3,11 als Konsequenz und Ziel des

---

[274] S. zum Ganzen CHR. ROSE, aaO., 58–81.

[275] Vgl. zum Grundsätzlichen R. BULTMANN, Art. ζάω κτλ, ThWNT II, 856–877, hier 868.871; L. SCHOTTROFF, Art. ζῶ, EWNT II, 261–271, hier 265. Zum Sprachlichen s. M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 226.

[276] S. u.a. 1 Thess 1,10; 3,13; 4,13–5,10; 1 Kor 1,7f.; 6,14; 15,1–58; 2 Kor 4,14; 5,1–10; Röm 2,1–16; 5,1–11; 8,11–39; 13,11–14; 14,7–10; Phil 1,6.10; 3,20f.

[277] S. zum futurischen Verständnis von ζωή bei Paulus auch Röm 5,17f.; 11,15 (ζωὴ ἐκ νεκρῶν); 2 Kor 5,4; zu ζῆν s. neben Gal 3,11/Röm 1,17 auch 1 Thess 5,10; Röm 8,13; vgl. ζῳοποιεῖν τοὺς νεκροὺς Röm 4,17; ζῳοποιεῖν neben ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν Röm 8,11; 1 Kor 15,22: οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζῳοποιηθήσονται.

[278] Vgl. zum Gegenwartscharakter der Rechtfertigungsaussagen noch Röm 3,24.26.28; 4,3.5.22; 8,30; 9,30; Gal 2,16f.; 3,8. Die Rechtfertigung in Christus ist futurisch-eschatologisch relevant, wird aber schon im Evangelium offenbart (Röm 1,16f.) und im Glauben gegenwärtig zugeeignet (s.o. zu Gal 2,16).

[279] S. in Korrespondenz zu Röm 5,1–11 den – den dritten Hauptteil 5,1–8,39 feierlich abschließenden – Abschnitt 8,28–39.

[280] Der Gen. pertinentiae ist vom Kontext der pln. Theologie her weder als Gen. appositivus (»die in der Gerechtigkeit bestehende Hoffnung«, d.h. »die erhoffte Gerechtigkeit« [so z.B. F. MUSSNER, aaO., 350]) noch als Gen. obiectivus (»die Hoffnung auf die Gerechtigkeit« [so z.B. H. SCHLIER, aaO., 234]) zu deuten. Wie wir gesehen haben, handelt es sich bei der Rechtfertigung in Christus keineswegs lediglich um die Antizipation eines noch ausstehenden Ereignisses, an dem der Glaubende nur im Modus der Hoffnung partizipieren kann.

δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως beschrieben wird, trifft es durchaus nicht zu, daß »die Vorstellung des Lebens als Umschreibung des Rechtfertigungsgeschehens verstanden werden [darf]«, wie U. Borse meint[281]. Unbefriedigend ist auch der Vorschlag von D. Lührmann, ζήσεται »ohne jede Betonung« und »nicht im Sinne der vollen Lebensverheißung« zu deuten[282], was dann für die Verse 11 (= Hab 2,4) und 12 (= Lev 18,5) die Aussage ergibt: »Der Gerechte lebt aus Glauben« – »Wer es tut, lebt darin (im Gesetz)«. Demgegenüber steht einer Interpretation von ›Leben‹ im qualifizierten Sinn – wie es sonst bei Paulus vorausgesetzt ist – auch in Gal 3,11 f. und Röm 1,17 nichts im Wege.

Auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen läßt sich schließlich auch die Frage klären, ob die präpositionale Wendung ἐκ πίστεως in Gal 3,11 – und in Röm 1,17 – adverbal[283] oder adnominal[284] zu beziehen ist. Seit Gal 2,16 – und so auch im unmittelbaren Kontext 3,11a und 3,12 – geht es Paulus um die Alternative von δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως und δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου[285], so daß er Hab 2,4b LXX – nach Streichung des μου! – ganz offensichtlich als Lebensverheißung an den *›aus Glauben Gerechtfertigten‹* verstanden wissen will.

Nun ist gegen diese adnominale Zuordnung von ἐκ πίστεως eingewandt worden, daß dadurch die Opposition entstünde: »Der aus Gesetz Gerechte wird nicht leben (›wird sterben‹)«[286]. Doch geht es Paulus, wie wir gesehen haben, bei seinen Schriftbeweisen in Gal 3,11 (Hab 2,4) und 3,6 (Gen 15,6) vorrangig um die Zuordnung der Größen δίκαιος/δικαιοσύνη und πίστις/πιστεύειν – und das heißt: um den Nachweis der Unvereinbarheit von Toraob-

---

281 U. Borse, aaO., 128; vgl. ebd. die entsprechende Wiedergabe von 3,11b: »Der Gerechte – der wahre und allein von Gott anerkannte Gerechte – hat sein Leben, d.h. seine Rechtfertigung, (nicht aus dem Gesetz, sondern) aus Glauben.«

282 D. Lührmann, aaO., 55.

283 Zu ζήσεται ziehen das Präpositionalgefüge neben den bei F. Sieffert, aaO., 182, aufgeführten älteren Exegeten: Th. Zahn, aaO., 155; E. D. Burton, aaO., 166; A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, 43; A. Oepke, aaO., 106; H. Schlier, aaO., 131.133; ders., Der Römerbrief, 34.46; O. Michel, Der Brief an die Römer, 79; F. Mussner, aaO., 227; U. Borse, aaO., 128; W. Schmithals, Der Römerbrief. Ein Kommentar, Gütersloh 1988, 58.69.

284 Auf ὁ δίκαιος beziehen ἐκ πίστεως neben den bei F. Sieffert, aaO., 182, genannten älteren Exegeten: J. A. Bengel, Gnomon, 344.471; F. Sieffert, aaO., H. Lietzmann, aaO., 18; A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1981 (= 1930), 204; G. S. Duncan, aaO., 94f.; A. Nygren, Der Römerbrief, 4. Aufl., Göttingen 1965, 65ff.; C. K. Barrett, The Epistle to the Romans, BNTC, Nachdr. d. 2. Aufl. v. 1962, London 1984, 31; J. Eckert, aaO., 77; E. Käsemann, aaO., 18.29; F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Röm u. Gal, 55, Anm. 79; U. Wilckens, Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. I, 89f.; J. Becker, aaO., 36; F. F. Bruce, aaO., 161; P. Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989, 27.30.

285 Nicht anders verhält es sich mit dem Kontext von Röm 1,17; s. 1,16; 3,21–4,25 und via negationis 1,18–3,20.

286 So U. Borse, aaO., 128 (Klammerausdruck im Original); ähnlich H. Räisänen, aaO., 163; Anm. 5.

servanz und Rechtfertigung. So lautet der Umkehrschluß für den Apostel stringenterweise: Wenn die Verheißung des ewigen Lebens nach der Schrift ausschließlich dem aus Glauben Gerechten gilt, dann kann durch die Tora keine Gerechtigkeit kommen (s. neben 3,11a auch 2,16.21; 3,21bβ; vgl. Röm 3,20f.28; 4,13f.) und folglich auch kein Leben (3,21bα), dann kann es den auf Grund von Toraobservanz Gerechtfertigten nach der Schrift gar nicht geben[287].

Nachdem Paulus bis V. 11 die Relationen zwischen dem Dual Tora/Glauben und den Gegensatzpaaren Fluch/Segen und Rechtfertigung/Nichtrechtfertigung ausdrücklich definiert hat, wendet er sich mit V. 12 den logisch noch verbleibenden Verhältnisbestimmungen zu[288]. Analog zu V. 11 formuliert er in V. 12a zunächst negativ seine eigene These, der er erwartungsgemäß[289] in V. 12b die positiv formulierte Antithese in Gestalt eines Schriftzitats folgen läßt. Mit dieser letzten Bestimmung kommt Paulus auf den neuralgischen Punkt in der Auseinandersetzung mit den judaistisch-judenchristlichen Gegnern zu sprechen: auf die Frage der Vereinbarkeit von Toraobservanz und Glauben – und damit auf das Verhältnis von Sinai-Tora und Christus. Im Gegensatz zu den Judaisten lehnt der Apostel eine Kombination von Glauben und Toraobservanz kategorisch ab[290]: ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως.

Mit ἐκ πίστεως knüpft Paulus formal an das Zitat von Hab 2,4 in Gal 3,11

---

287 Schon F. Sieffert, aaO., 182, hat die Zuordnung von ἐκ πίστεως zum Subjekt in Gal 3,11 und Röm 1,17 – inklusive der ungewöhnlichen Stellung (vgl. die Einwände bei Th. Zahn, aaO., 155; F. Mussner, aaO., 227, Anm. 71) – hinreichend begründet: Es ist ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως zu verbinden, »denn P[aulus] will die Ursache der Gerechtigkeit nachweisen, nicht die des Lebens der Gerechten, obgleich dieses die gleiche Ursache hat; und 3,12 steht ὁ ποιήσας αὐτά nicht dem blossen ὁ δίκαιος, sondern dem ὁ δίκ[αιος] ἐκ πίστεως gegenüber. [...] Nicht aber ὁ ἐκ πίστ[εως] δίκαιος oder δίκαιος ὁ ἐκ πίστ[εως] schrieb P[aulus], weil der wichtige Spruch in der Wortfolge der LXX allbekannt und solenn im Gebrauche war. [...] Die grammat[ische] Richtigkeit des Anschlusses von ἐκ πίστ[εως] an δίκαιος erhellt daraus, dass man δικαιοῦσθαι ἐκ πίστ[εως] sagt, vgl. 3,8.“ – Zum Fehlen des Artikels beim präpositionalen Attribut ἐκ πίστεως vgl. auch L. Radermacher, Ntl. Grammatik, 117; BDR § 272,2 mit Anm. 3. u. 4.

288 Die Argumentation ist bis hin zu V. 12 – und dann bis zu den die V. 6–12 aufgreifenden Versen 13f. – in sich stringent durchgeführt. Von »eigenartiger Logik« kann man mit A. Oepke, aaO., 106, nur sprechen, wenn man die klare Struktur von Gal 3,6–14 nicht wahrnimmt. Sowenig mit der Feststellung der inneren Konsistenz des Abschnitts schon etwas über die Richtigkeit des paulinischen Standpunktes ausgesagt ist, sowenig läßt sich die theologische Argumentation in Gal 3 mit dem Hinweis auf den »Biblizismus des Apostels« (ebd.) hinreichend erklären.

289 Gegen F. Mussner, aaO., 231: »eigentlich würde man nun erwarten: ἀλλ' ἐξ ἔργων«. Die Abfolge von These und anschließendem Schriftbeweis läßt sich in Gal 3,6–14 insgesamt sechsmal beobachten.

290 S. neben Gal 3,6–14 vor allem 1,6–9; 2,4f.14ff., bes. 18.21; 3,2.5.23–25; 4,31; 5,2–4; 6,12–15.

an[291]. Allerdings bezeichnet das Präpositionalgefüge in V. 11, wie wir gesehen haben, die *Grundlage* (»auf Grund von«, »infolge«)[292] bzw. den *Modus* (»aus Glauben«)[293] der Rechtfertigung, während die Wendung εἶναι ἔκ τινος in V. 12 über die *Zugehörigkeit,* die *Beziehung* der angesprochenen Größen zueinander informiert: »Das Gesetz hat nichts mit dem Glauben zu schaffen«[294], d.h. die Sinai-Tora hat nichts mit dem in Hab 2,4 bezeichneten Glauben an Christus zu tun, durch den allein die Rechtfertigung vermittelt und infolgedessen das ewige Leben zugeeignet wird.

Weil Paulus auch in V. 12 – wie im gesamten Kontext – mit »Glauben« spezifisch die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ meint, ist bei der Bezeichnung des Glaubens als »Grundprinzip«[295] eine gewisse Vorsicht geboten. Es geht dem Apostel in seiner abschließenden These nicht um die generelle Ausschließlichkeit zweier Prinzipien, sondern speziell um die Unvereinbarkeit der Toraobservanz mit dem – schon in Gen 15,6 und Hab 2,4 bezeugten – Glauben an Jesus Christus, durch dessen Kommen die Tora in ihrer – höchst begrenzten – Funktion endgültig abgelöst worden ist (vgl. 2,19; 3,19.21ff.).

Da das Schriftzitat wie in V. 11 – und im Gegensatz zu V. 10 – als eigenständiges Argument dient, ist die elidierte Adversativpartikel in V. 12b unmittelbar auf die folgende Aussage zu beziehen[296]: »Sondern ›wer sie *tut,* wird durch sie leben‹.« ἀλλά steht also nicht elliptisch für eine Einleitungsformel, so daß zu ergänzen wäre: »Vielmehr sagt das Gesetz«[297].

Während durch die Modifikationen des Zitats in V. 11b die Aussage der Vorlage (Hab 2,4 LXX) deutlich verändert wird, beschränken sich die Abweichungen vom LXX-Text in V. 12b aufs Formale (Lev 18,5b LXX: ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς). So wird zur stärkeren Hervorhebung des – bereits in V. 10b mit Dtn 27,26 betont eingeführten – Begriffes ποιεῖν das Subjekt ἄνθρωπος ausgelassen und das Partizip ποιήσας substantiviert. Durch den absoluten Gebrauch von πᾶς ὅς (V. 10) und πᾶς ὁ (V. 13), von ὁ ποιήσας (V. 12) und ὁ κρεμάμενος (V. 13) sowie durch die Aufnahme des ἐπικατάρατος von V. 10 (Dtn 27,26) in V. 13 (Dtn 21,23) wird eine deutliche Annäherung des Wortlauts der Schriftzitate in 3,10–12 erreicht[298].

---

291 Vgl. auch H. Schlier, aaO., 134, Anm. 1; F. Mussner, aaO., 231.

292 S. Bauer/Aland, Art. ἐκ 3f., 474.

293 S. auch G. Lüdemann, Art. ἐκ, EWNT I, 978f.; vgl. BDR § 195,1e u. Anm. 8.

294 So Bauer/Aland, Art. εἰμί, 454; vgl. J. A. Bengel, Gnomon, 470: non agit fidei partes: non dicit *crede,* sed, *fac.* S. auch A. Oepke, aaO., 106. Unbefriedigend in Hinsicht auf die Nuancierung des präpositionalen Ausdrucks ist hingegen die Wiedergabe bei H. Schlier, aaO., 134: »Das Gesetz gibt es nicht ›aus Glauben‹«.

295 Vgl. H. Schlier, aaO., 134; F. Mussner, aaO., 231; J. Becker, aaO., 37.

296 Mit F. Sieffert, aaO., 183.

297 Gegen E. D. Burton, aaO., 167; vgl. F. Mussner, aaO., 230, Anm. 93.

298 S. dazu D.-A. Koch, aaO., 120f.; in Anbetracht dieser deutlichen Anpassung an den Kontext ist wohl auch für Gal 3,12 – und nicht nur für 3,11 – von einer absichtlichen Veränderung des Zitats auszugehen; gegen O. Michel, Paulus und seine Bibel, 75. In Röm

Sowohl auf den Argumentationszusammenhang von Gal 3,10–12 als auch auf den Kontext von Lev 18,5b wird der Leser resp. Hörer des Briefes auch durch die zweifache Verwendung des pronominalen Adjektivs verwiesen. Denn das affizierte Objekt αὐτά[299] bezieht sich als Akk. Pl. Ntr. nicht auf ὁ νόμος von V. 12a, sondern auf die Akkusativobjekte des übergeordneten Satzes Lev 18,5a LXX: καὶ φυλάξεσθε πάντα τὰ προστάγματά μου καὶ πάντα τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά. Zugleich knüpfen die Proformen αὐτά und ἐν αὐτοῖς an den Schluß von V. 10 (τοῦ ποιῆσαι αὐτά) – d.h. an τὰ γεγραμμένα aus Dtn 28,58 – an und signalisieren somit wiederum die Kohärenz der Verse 10–12[300].

Nun interpretiert Paulus Lev 18,5 zweifellos gegen die ursprüngliche Intention und Aussage des Textes, indem er die im Heiligkeitsgesetz positiv verstandene Lebensverheißung als Hinweis darauf wertet, daß Gerechtigkeit und Leben in der Sinai-Tora gerade nicht gefunden werden können. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß die Lebenszusage auch im Heiligkeitsgesetz – analog zum deuteronomischen Verständnis[301] – an die vollständige und uneingeschränkte Befolgung der Satzungen und Gebote gebunden ist – weshalb im LXX-Text von Lev 18,5a auch explizit gefordert wird: καὶ φυλάξεσθε *πάντα* τὰ προστάγματά μου καὶ *πάντα* τὰ κρίματά μου καὶ ποιήσετε αὐτά ... Dementsprechend folgt auf den zitierten Zusammenhang (Lev 18,2b–5) eine Reihe apodiktischer Verbote (18,7–18 bzw. 23), die in die Ermahnung münden (V. 24–30), keine der beschriebenen Greueltaten zu verüben, da sie unweigerlich den Tod nach sich ziehen: ὅτι πᾶς, ὃς ἂν ποιήσῃ ἀπὸ πάντων τῶν βδελυγμάτων τούτων, ἐξολεθρευθήσονται αἱ ψυχαὶ αἱ ποιοῦσαι ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτῶν (V. 29).

Im Gegensatz zu Paulus setzen Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium voraus, daß das Befolgen aller aufgeführten Weisungen für den Israeliten möglich ist und insofern der Mensch durch Toraobservanz am Leben bleiben kann, daß er das in seiner Erwählung empfangene Leben durch die Tora bewahren kann. Dem Gesetzesbrecher und Sünder hingegen können diese Texte der Tora nichts anderes als den Fluch und infolgedessen den Tod ansagen, so daß eine Rechtfertigung des Gottlosen aus Glauben im Bereich der Tora – auch nach deren Selbstverständnis! – ausgeschlossen ist. Wenn aber Lebensverheißung

---

10,5 wird Lev 18,5b dann ausführlich als Zitat eingeleitet (Μωϋσῆς γὰρ γράφει ...) und mit dem Subjekt der Vorlage wiedergegeben: ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ... Vgl. dazu H.-J. Eckstein, »Nahe ist dir das Wort«, 204ff.

299 Das αὐτά in Gal 3,12b vertritt dabei das vom Hauptsatz abhängige Relativpronomen ἅ (Lev 18,5b LXX) und ist dem Abschluß von Lev 18,5a (καὶ ποιήσετε αὐτά) entnommen.

300 Gegen Th. Zahn, aaO., 156, Anm. 6: »Nur im Vertrauen auf die Schriftkenntnis der Leser konnte P[au]l[us] auch ohne Citationsformel die Worte αὐτά und ἐν αὐτοῖς beibehalten, die bei ihm nur an ὁ νόμος [...] ihre Unterlage haben.« Von V. 10 her deuten das Objekt z. B. F. Mussner, aaO., 230, Anm. 93; F. F. Bruce, aaO., 162.

301 S. o. zu Dtn 27,26 in Gal 3,10.

und Fluchandrohung eindeutig an die Befolgung bzw. Übertretung der Tora gebunden sind, dann hat der νόμος nach seinem eigenen Zeugnis in der Tat nichts mit der πίστις, d.h. mit dem Heilsempfang allein aus Gnade, zu tun.

Sosehr Paulus seinen alttestamentlichen Belegen in Gal 3,10–12 in Hinsicht auf die Beurteilung der Situation des Menschen widerspricht, sosehr bringt er die Aussagen des νόμος zum Geschick des Sünders authentisch zur Sprache. Denn da er voraussetzt, daß es seit Adam keinen Menschen gibt und geben kann, der die Tora vollständig erfüllt (vgl. Röm 3,9.23; 5,12; vgl. 7,7ff.), und folglich auch die φύσει Ἰουδαῖοι ausnahmslos ἁμαρτωλοί sind (Gal 2,15–17), kann er Lev 18,2b–30 – wie Dtn 27–30 – stringenterweise lediglich entnehmen, daß auf Grund der Bindung der Lebenszusage an das Tun kein Mensch durch Toraobservanz gerecht werden und zum Leben kommen kann (Gal 2,16; 3,10.11.21; 3,20). Wenn es aber weder Intention noch Möglichkeit des νόμος ist, Menschen, die als Übertreter unter dem Fluch (Gal 3,10) und damit unter der Herrschaft des Todes stehen (vgl. Röm 5,12ff.), lebendig zu machen (Gal 3,21: εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζῳοποιῆσαι ... {irreal}; vgl. Röm 8,3), dann kann der Satz: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς nach Paulus gar nicht als reale Lebensverheißung, sondern nur als absolute Verpflichtung zum Tun der Rechtsforderungen verstanden werden: »(Nur) wer sie *tut*, wird durch sie leben!«[302]

Nicht anders verhält es sich mit dem Gal 3,12b parallelen, von Paulus selbst formulierten Grundsatz in Röm 2,13[303]. Indem der Apostel auf dem Höhepunkt seiner Anklage (Röm 1,18–3,20) konstatiert, daß nicht die Hörer der Tora vor Gott gerecht sind, sondern nur die ποιηταὶ νόμου als gerecht erscheinen werden, bereitet er lediglich den definitiven Schuldspruch vor: προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς ... (3,9f.). So dient auch in Röm 2,13 die an sich positive Aussage: οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται ausschließlich dem Nachweis, daß infolge von Toraobservanz niemand gerechtfertigt werden kann (3,20), weil eben alle gesündigt haben (3,23: πάντες γὰρ ἥμαρτον ...).

---

[302] Damit wird der These von H.-J. SCHOEPS (Paulus, 185f.), daß Paulus hier die dreizehnte Midda des R. Jischmael anwende, die Grundlage entzogen. Abgesehen davon, daß der dritte, entscheidende Beleg (Gen 15,6) hier in anderer Funktion mit Abstand voransteht (s.o. zu Gal 3,6), widersprechen sich die Tora- (Lev 18,5 in Gal 3,12) und die Prophetenstelle (Hab 2,4 in Gal 3,11) nach der Überzeugung des Apostels überhaupt nicht. Unter der Voraussetzung, daß Lev 18,5 schon immer zu Sündern gesagt ist, kann dieser Schriftvers gar nicht als Lebensverheißung – wie Hab 2,4 – verstanden werden. Entsprechendes ist auch gegen F. MUSSNER (aaO., 228f.) einzuwenden, der davon ausgeht, daß das in Lev 18,5 formulierte »Gesetzesprinzip« durch den Widerspruch der Schriftstelle (Hab 2,4) ausgeschlossen würde, und gegen H. HÜBNER (Das Gesetz bei Paulus, 43), der vom Widerstreit zwischen Tora im spezifischen Sinne und verheißender Aussage Gottes, d.h. zwischen immanenter Intention des Gesetzes und Gottes eigenem Willen, spricht.

[303] Vgl. zum Ganzen H.-J. ECKSTEIN, Der Begriff Syneidesis bei Paulus, 137ff.; DERS., »Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden«, 86ff.

Auf der Grundlage des dargelegten Verständnisses von Gal 3,12 – und Röm 2,13; 10,5 – lassen sich die noch verbleibenden strittigen Fragen eindeutig klären. Paulus vertritt in Gal 3 gerade nicht die Auffassung, »daß der Mensch theoretisch durch die Werke des Gesetzes zum Leben kommen könnte, aber daß kein Mensch faktisch das Gesetz gehalten hat«[304], noch stellt er fest, »daß das Gesetz als Weg zum Leben *faktisch* an den Sündentaten der Menschen gescheitert [sei]«[305]. Hingegen ist es sehr wohl die Überzeugung des Apostels, »daß der Mensch nur durch Gottes gnädiges Schenken Gerechtigkeit erlangen [kann]«[306]. Denn da die Sinai-Tora erst *nach* der Sünde in die Welt gekommen ist und Abraham schon lange *vor* der Gesetzgebung durch Mose der Herrschaft der Sünde verfallen war, scheidet ein Leben aus dem Tun für Paulus auch »grundsätzlich«[307] aus und wird die Heilsbedeutung der Tora von ihm durchaus »grundsätzlich bestritten«[308].

Der Skopus der Argumentation von Gal 3,6–14 insgesamt wird aber auch durch eine Interpretation wie die folgende verkannt: »*Wenn das Gesetz sagt,* daß *leben* wird, wer alle seine Bestimmungen tut, *dann gilt diese Aussage* auch (als immanente Intention des Gesetzes!). Wer alles, aber freilich restlos alles tut, der wird leben, wird *genau* so leben wie der aus Glauben Gerechte!«[309] Zutreffend ist in der Tat, daß die Tora nach Paulus – wie nach dem Selbstverständnis von Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium – die uneingeschränkte Befolgung ihrer Weisungen fordert; jedoch wird dieser Aspekt in Gal 3,12 keineswegs als für die Beweisführung konstitutiv hervorgehoben[310], ja es wird das zweimalige betonte πάντα der Vorlage (Lev 18,5a LXX) beim Zitieren in Gal 3,12 und Röm 10,5 sogar übergangen[311]. Wie wir gesehen haben, will Paulus hier vielmehr die zwangsläufige Verbindung von ποιεῖν und νόμος und

304 So U. Luz, Gesetz, 95.

305 AaO., 95 (Hervorhebung im Original).

306 Was U. Wilckens, Aus Werken des Gesetzes, 94, bestreitet.

307 Gegen H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 20.40.

308 Gegen U. Wilckens, aaO., 94; s. aaO., 92, die Erläuterung zu V. 11: »Leben als Folge der Gerechtigkeit gibt es darum für den erwiesenen Sünder nicht mehr [!] durch das Gesetz, sondern einzig durch den Glauben«.

309 So H. Hübner, aaO., 40, der damit die problematische Unterscheidung von Intention des Gesetzes und Willen Gottes vornimmt (Hervorhebungen und Ergänzungen des Zitats im Original). – Der Vorwurf gegen die oben vertretene Interpretation, daß danach, »was das Gesetz seinem Täter zusagt, in Wahrheit falsch [wäre]« (U. Wilckens, aaO., 94) bzw. daß das Nomoszitat »Ausdruck der widergöttlichen Lüge und Täuschung« (H. Hübner, aaO., 40) und »nicht ganz ernstzunehmen« (aaO., 32) wäre, erledigt sich wieder dadurch, daß es nach Paulus den Menschen, der das Gesetz erfüllt, von Adam an nicht gibt – und nicht geben kann – und somit Lev 18,5, wie die Tora als Ganzes, von Paulus gar nicht als Wort der Verheißung, sondern nur als Wort der Überführung des Sünders verstanden wird. Vgl. zur Kritik an H. Hübner und U. Wilckens auch G. Klein, Art. Gesetz, TRE XIII, 68, der hervorhebt, daß in V. 12 »überhaupt [nicht] auf die Verläßlichkeit der Lebensverheißung reflektiert [wird]«.

310 Gegen H. Hübner, aaO., 40 u. 37ff.; U. Wilckens, aaO., 92 u. ö.; U. Borse, aaO., 129.

311 Vgl. R. Liebers, Das Gesetz als Evangelium, 77f.

damit die wesentliche Unvereinbarkeit von νόμος und πίστις mit einem Zitat aus der Tora belegen, so daß für seine Argumentation das ὁ ποιήσας αὐτά in Anlehnung an Lev 18,5 ausschlaggebend ist[312].

Sowenig Paulus einerseits die Tora als alternativen Heilsweg darstellt, sowenig diskreditiert er andererseits in Gal 3,12 die Toraobservanz, d.h. das ποιῆσαι, selbst und an sich. Dies geschieht allerdings dann, wenn unter Vernachlässigung der konkreten Alternative von Toraobservanz und Glauben an Jesus Christus – wie sie sich historisch im paulinisch-judaistischen Konflikt ergab – existentialistisch vom ›Leistungsprinzip‹ bzw. vom ›Verzicht auf Leistung‹ gesprochen wird[313]. In diesem Sinne erklärt G. Klein den ›prinzipiellen Unheilscharakter‹ des Gesetzes: »Denn das Gesetz verhindert grundsätzlich den zum Leben notwendigen Glauben, – nicht, weil es nur unzureichend erfüllt wird, sondern weil es eine Existenzdimension einrichtet, in der das Leben das Produkt des Tuns ist, während [...] im Glauben erfahren wird, daß das Leben nur empfangen werden kann.«[314]

Noch pointierter wird der klassisch-existentialistische Ansatz bei H. Schlier entfaltet: »Der Fluch haftet offenbar für Paulus an dem ποιεῖν selbst, sofern es sich auf die ἔργα νόμου bezieht.«[315] »Das Dasein, das sich aus den Leistungen gegenüber dem Gesetz aufbaut, ist deshalb verflucht, weil in solchen ›Werken‹ kraft der Sünde das Begehren des sich selbst hingegebenen Fleisches zur Verwirklichung kommt. Das Dasein, das sich aus den Gebotserfüllungen gewinnt, lebt von der Frucht solcher Taten, in denen die Sünde durch Vermittlung des Gesetzes das Aussein des Menschen nach sich selbst, die Selbst-sucht erfüllt.«[316] »Denn es geschieht in den ἔργα νόμου nichts anderes als Erfüllung des an sich selbst verfallenen Lebens, und es ereignet sich nichts anderes als verfallenes Leben, als Tod.«[317]

Indes geht es Paulus im Galaterbrief keineswegs darum, das jüdische Mühen um die Tora als die eigentliche Sünde und den schlimmsten Ausdruck der Selbstsucht darzustellen. Vielmehr argumentiert er in Gal 2,15–17 und 3,10–12 gerade umgekehrt, daß *auch* die Juden wie die sprichwörtlich sündigen Heiden seinsmäßige Sünder – und das heißt: *Übertreter* der in der Tora verbindlich mitgeteilten Rechtsforderung Gottes – sind, die als solche aus-

---

312 Vgl. auch F. Mussner, aaO., 229.231; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 150, Anm. 60.

313 So z.B. A. Oepke, aaO., 106; H. W. Beyer, aaO., 25; J. Becker, aaO., 37; E. D. Burton, aaO., 167: »the principle of legalism«; kritisch neben den Vertretern der oben referierten Gegenposition auch F. Mussner, aaO., 231.

314 G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 206.

315 H. Schlier, aaO., 134.

316 AaO., 134f.

317 AaO., 135; vgl. auch R. Bultmann, Theologie des NT, 262ff.; ders., Römer 7,198ff.

schließlich unter dem Fluch des νόμος stehen und von ihm[318] folglich kein ewiges Leben erwarten können[319]. Tora und Rechtfertigung aus Glauben – so folgert Paulus in Gal 3,12 in Abgrenzung zu den judaistischen Gegnern – schließen sich somit gegenseitig aus, da der νόμος nach seinem eigenen Zeugnis unweigerlich mit dem ποιεῖν verbunden ist[320].

3. Gal 3,13f.

Im dritten Unterabschnitt des Argumentationszusammenhangs 3,6–14, den Versen 13 und 14, werden nun sowohl die positiven Aussagen von V. 6–9 als auch die in Antithese zu ihnen formulierten negativen Aussagen von V. 10–12 nochmals aufgenommen und soteriologisch präzisiert. Wie wir bereits sahen, ist die Zäsur zwischen V. 12 und V. 13 – und nicht nach V. 13 – anzusetzen[321]. Dafür sprechen neben den inhaltlichen Gesichtspunken vor allem auch der asyndetische Anschluß von V. 13[322] und die syntaktische Struktur der Verse 13 und 14. Denn V. 13 beginnt mit einem Hauptsatz, von dem, neben dem subordinierten Partizipialsatz V. 13aβ, auch die beiden parallel formulierten ἵνα-Sätze von V. 14 abhängig sind. Der Schriftbeweis V. 13b bildet somit einen Einschub, der sich inhaltlich auf die Aussage des Partizipialsatzes (V. 13aβ) bezieht.

Die Aufnahme der Darlegungen von 3,6–12 erfolgt in V. 13f. in chiastischer Reihenfolge – wobei am Ende auch der überleitende, persönlich gehaltene Abschnitt 3,1–5 nochmals in den Blick kommt. So handelt V. 13 von der

---

318 ἐν αὐτοῖς in 3,12b korrespondiert mit ἐν νόμῳ in 3,11 und ist ebenfalls instrumental zu verstehen (»durch sie«).

319 Daß Paulus ζήσεται in Hab 2,4 – und so auch in Lev 18,5 – futurisch-eschatologisch und damit im gefüllten Sinn als ›ewiges Leben‹ versteht (gegen D. Lührmann, aaO., 55), haben wir bereits dargelegt. In Hinsicht auf Lev 18,5 sei noch auf die jüdischen Parallalen hingewiesen: So ergänzen der Targum Onqelos zu Lev 18,5b: »im ewigen Leben« (בחיי עלמא), und der Targum Pseudo-Jonathan erklärt zusätzlich: ». . . und sein Teil wird mit den Gerechten sein« (וחולקיה עם צדיקיא). Auch in Sifra, Achare Mot, IX,12 z. St. wird die Lebenszusage von Lev 18,5b auf die zukünftige Welt (לעולם הבא) bezogen. Vgl. zu der jüdischen Deutung auf das zeitliche Leben, das im Heiligkeitsgesetz ursprünglich gemeint war, Bill. III, 278.

320 Exegetisch unzutreffend ist, wie anmerkungsweise gesagt sei, auch die Deutung von Lev 18,5b (in Röm 10,5 und Gal 3,12) auf Christus, die sich bei K. Barth, KD II/2, 3. Aufl., Zollikon-Zürich 1948, 270, und jetzt wieder bei C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans, vol. II, 4. Aufl., Edinburgh 1986, 521f., findet. Sie entspricht auch theologisch nicht der Christologie des Paulus, der nirgends von einem soteriologisch notwendigen stellvertretenden *Gesetzes*gehorsam des irdischen Jesus ausgeht. Vom Gehorsam Christi spricht Paulus ausschließlich im Zusammenhang des Kreuzesgeschehens (vgl. Phil 2,8; Röm 5,19 im Anschluß an 5,6–10).

321 Gegen D.-A. Koch, aaO., 265, Anm. 1.

322 Vgl. zur asyndetischen Parataxe als Gliederungsmerkmal E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 633; BDR § 463. Gegen Th. Zahn, aaO., 153, der unter Hinweis auf das Asyndeton V. 13 als Fortsetzung von V. 11a bestimmt.

Überwindung der κατάρα τοῦ νόμου, die mit V. 10 in die Argumentation eingeführt worden ist. Der Segen für Abraham und die Seinen (ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ V. 14a) ist in der conclusio V. 9 (εὐλογοῦνται) und zuvor in dem Schriftzitat von Gen 12,3 in V. 8 (ἐνευλογηθήσονται) thematisiert worden. In der präpositionalen Bestimmung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ V. 14a ist die präzisierende – d. h. über die Erläuterung von V. 9 (σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ) hinausgehende – Interpretation des ἐν σοί von V. 8c (= Gen 12,3/Gen 18,18) zu erkennen. Die Erwähnung der ἔθνη in V. 14a, die nach den Ausführungen von V. 10–12 zunächst überrascht, nimmt die Aussage der Verse 8 und 9 wieder auf, in der es ja um die Einbeziehung der Heiden in den Kreis der Segensempfänger geht.

Schon hier, noch auffälliger aber beim zweiten ἵνα-Satz (V. 14b) wird deutlich, daß die Verse 13f. nochmals an den persönlichen Appell in 3,1–5 anknüpfen. Denn daß die Erfüllung des verheißenen Segens nicht nur in der Rechtfertigung (V. 6–12), sondern – damit verbunden – auch in der Gabe des Geistes besteht und daß das Empfangen des Geistes aufgrund der Glauben wirkenden Verkündigung (ἐξ ἀκοῆς πίστεως – oder verkürzend gesprochen: διὰ τῆς πίστεως {V. 14a} resp. ἐκ πίστεως {V. 7.8.9.11.12}) geschieht, ist den Galatern bereits durch die eindringlichen Fragen in V. 2 und V. 5 in Erinnerung gerufen worden. Da also mit Vers 13 die Verse 10–12, mit Vers 14a die Verse 6–9 und mit Vers 14b die Verse 1–5 aufgenommen und präzisiert werden, ist die chiastische Anordnung im gesamten Argumentationsgang 3,1–14 konsequent durchgeführt[323].

Durch den asyndetischen Anschluß von V. 13 wird der soteriologischen Aussage und speziell dem vorangestellten Subjekt besonderes Gewicht verliehen[324]. Das abrupt einsetzende Χριστός gewinnt so die Bedeutung: ›Christus allein‹ – Christus solus[325]. Noch einmal stellt der Apostel den Galatern in aller Deutlichkeit Christus als den Gekreuzigten vor Augen (s. 3,1b: οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος) und kommt damit zur christologischen Grundlegung seiner in 3,6–12 gebotenen Ausführungen über die Rechtfertigung im Glauben.

Mit der 1. Pers. Pl. (ἡμᾶς, ὑπὲρ ἡμῶν V. 13a) faßt Paulus alle diejenigen

323 Dieser Tatbestand, der in der Regel leider übersehen wird, erleichtert die Exegese erheblich (s. u.). Zu der bei Paulus beliebten Figur des Chiasmus s. grundsätzlich J. JEREMIAS, Chiasmus in den Paulusbriefen, in: Ders., Abba. Studien zur ntl. Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 276–290; BDR § 477,2. E. P. SANDERS, Paul, the Law and the Jewish People, 22, betont zwar die chiastische Stellung von V. 14a, den er auf V. 8 bezieht, und V. 14b, den er V. 1–5 zuordnet; er läßt jedoch die gesamte Argumentation V. 9–13 von V. 8 als »main proposition« abhängig sein (dagegen s. das zur ausgewogenen Struktur von V. 6–9 und V. 10–12 Gesagte).

324 Vgl. F. SIEFFERT, aaO., 183: »Das Asyndeton macht den Gegensatz energischer«.

325 Mit J. A. BENGEL, Gnomon 470, der allerdings den wirkungsvollen Einsatz mit einem gewissen Unwillen des Paulus erklärt: Christus solus. Hoc ex abrupto, sine conjunctione, cum indignatione quadam adversus operarios legis, exclamat.

zusammen, die durch das stellvertretende Sterben Christi am Kreuz erlöst worden sind (V. 13) und im Glauben den Geist erlangt haben (V. 14b)[326] – und das sind vom gesamten Kontext her zweifellos beide, *Juden*- wie *Heiden*christen. Daß auch die *Heiden* durch die Erlösung in Christus den Segen Abrahams (3,9.14a), d.h. die Rechtfertigung (3,7.8) und den Geist (3,2.3.5; vgl. 4,6; 5,16–25), empfangen, stellt der Apostel in unserem Kontext genauso nachdrücklich heraus wie umgekehrt die Tatsache, daß auch die *Juden* – und nicht nur die sprichwörtlich ›sündigen Heiden‹ (vgl. 2,15) – als von der Tora Verurteilte auf die Erlösung in Christus angewiesen sind (V. 10–12; vgl. 2,15–21; 3,22ff.).

Dementsprechend wird Paulus dann auch in den Ausführungen zu Funktion und Begrenzung der Sinai-Tora in 3,19–4,7 voraussetzen, daß *alle*, Juden wie Heiden (vgl. τὰ πάντα in 3,22)[327], vor dem Kommen des Glaubens durch die Sinai-Tora als Übertreter qualifiziert wurden und nun im Glauben an Jesus Christus ohne Unterschied Söhne Gottes sind[328].

Nach der Überzeugung zahlreicher Exegeten soll sich ἡμᾶς in Gal 3,13a allerdings ausschließlich auf die *Juden* beziehen[329]. Denn nur von ihnen werde in 3,10 ausgesagt, daß sie unter dem Fluch des Gesetzes stehen[330], und in V. 14a würden ihnen, den Ἰουδαῖοι, ausdrücklich die ἔθνη gegenübergestellt[331]. Mit diesen Begründungen wird aber sowohl der – oben skizzierte – Skopus der Argumentation wie auch die Struktur des Abschnitts verkannt[332]. Wie bereits gesagt, hebt Paulus in Gal 3,6–14 jeweils explizit hervor, was in der Auseinandersetzung mit den Judaisten umstritten ist – nämlich die Einbeziehung der Heiden (ἔθνη) in den Kreis der mit Abraham Gesegneten (3,8f.14a) und die Einbeziehung der Juden (ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν) in den Kreis derer, die als Sünder unter dem Fluch der Sinai-Tora stehen (3,10–12; vgl. 2,15–18). Die These von der Sündhaftigkeit und Todverfallenheit aller Heiden bedarf in der

---

326 S. die Aufnahme der 1. Pers. Pl. in V. 14b (λάβωμεν).

327 Vgl. auch H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 135.

328 Man beachte den Wechsel zur unmittelbaren Anrede der Galater als Heidenchristen in 3,26–29; 4,6f.8ff. Somit ist die universale Herrschaft von Sünde und Gesetz über Juden wie Heiden sehr wohl auch im Galaterbrief und nicht nur im Römerbrief vorausgesetzt (gegen H. D. Betz, aaO., 148, Anm. 101).

329 S. T. L. Donaldson, The ›Curse of the Law‹ and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3.13–14, NTS 32 (1986), 94–112, der die 1. Pers. Pl. in Gal 3,1–4,7 durchgängig – wie in 2,16 – exklusiv auf die Judenchristen bezieht. Vgl. auch die bei J. Eckert, aaO., 78, Anm. 3, und H. Räisänen, Paul and the Law, 19, Anm. 22, aufgeführten Exegeten.

330 So auch F. Sieffert, aaO., 183; T. L. Donaldson, aaO., 95ff.; vgl. F. Hahn, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, 55, Anm. 80.

331 So J. A. Bengel, aaO., 470; Th. Zahn, aaO., 157; H. Lietzmann, aaO., 19; nachdrücklich G. S. Duncan, aaO., 99; F. Hahn, aaO.

332 Dieser Vorwurf gilt jedoch in noch stärkerem Maße für den Rückverweis auf das ἡμεῖς in Gal 2,15 bei H. D. Betz, aaO., 149, Anm. 101, da die antiochenische Situation (2,11–21) mit der namentlichen Anrede der Galater in 3,1 eindeutig verlassen worden ist und 3,13f. unmöglich der Rede an Kephas über 3,1–12 hinweg zugeordnet werden kann.

Debatte mit den Judaisten sowenig eines Beweises wie die von der Abrahamskindschaft der Judenchristen. In den abschließenden Aussagen 3,13 und 14 – wie dann auch in 3,23–25 – spricht Paulus mit der 1. Pers. Pl. beide Gruppen, Juden- wie Heidenchristen, als die Einheit[333] der an Christus Glaubenden gemeinsam an[334].

Von dem Fluch, den die Tora zu Recht über alle Übertreter der Rechtsforderung Gottes verhängt (s. Gal 3,10), hat Christus ›uns‹ im Kreuzesgeschehen befreit. Daß Paulus bei der soteriologischen Aussage in Gal 3,13a – und analog dazu auch in Gal 4,4f.! – speziell an die stellvertretende Lebenshingabe Christi am Kreuz denkt, kann angesichts des Schriftbeweises von 3,13b (ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου) und der ὑπὲρ ἡμῶν-Formel in 3,13aβ nicht strittig sein. Auf Jesus Christus, den Gekreuzigten (3,1), der sich ›zur Sühne für unsere Sünden‹ (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1,4), der sich aus Liebe ›an unserer Stelle‹ und ›uns zugute‹ selbst dahingegeben hat (vgl. 2,20 {sg.}[335]: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ), hat der Apostel die Galater sowohl bei der grundlegenden Verkündigung des Evangeliums (s. 3,1) als auch an zentralen Stellen des Briefes – dem Abschluß des Präskripts und des ersten Hauptteils und der Einleitung des zweiten Hauptteils[336] – nachdrücklich hingewiesen.

An unserer Stelle – und noch einmal in Gal 4,5[337] – beschreibt Paulus die im Kreuzesgeschehen[338] erfolgte Befreiung mit dem Bild des ›Freikaufens‹, des

---

333 Vgl. auch die programmatische Formulierung in Gal 3,28: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

334 Auf Juden- und Heidenchristen zugleich beziehen die Aussagen von Gal 3,13.14b auch H. Schlier, aaO., 136; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 26; A. Oepke, aaO., 107; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 152f.; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 206f.; H.-W. Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975), 35, Anm. 153; H. Hübner, aaO., 134f.; U. Borse, aaO., 129; H. Räisänen, aaO., 19f.; F. F. Bruce, aaO., 167; R. Dabelstein, Art. ἐξαγοράζω, EWNT II, 2; s. zu weiteren Befürwortern bei J. Eckert, aaO., 78, Anm. 3, und H. Räisänen, aaO., 19, Anm. 23.

335 Zur singularischen Formulierung s. o. zu Gal 2,20.

336 Vgl. dann nach 3,13f. als Höhepunkt des Schriftbeweises von 3,6–14 noch 5,11 (τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ) am Ende des zweiten Hauptteils und die zweimalige Erwähnung des σταυρὸς τοῦ (κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ) Χριστοῦ im eigenhändig geschriebenen Briefschluß (6,12.14).

337 Bei der Verwendung des Simplex in 1 Kor 6,20 (ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς) und in 1 Kor 7,23 (τιμῆς ἠγοράσθητε) geht es offensichtlich nicht um den Gedanken des Loskaufs aus der Sklaverei (zur Diskussion s. u.), sondern vielmehr um das Bild des Kaufes gegen Bezahlung, d. h. gegen Barzahlung – also um den Gedanken des *rechtsgültigen Erwerbs* (ἀγοράζειν in Verbindung mit absolutem τιμῆς {Gen. pretii}; vgl. Bauer/Aland, Art. τιμή, 1629; BDR § 179,1; H. Lietzmann, An die Korinther I/II, HNT 9, 5. Aufl., Tübingen 1969, 28f.). Entsprechend wird hier nicht das Moment der *Freiheit*, sondern das der *verbindlichen Zugehörigkeit* zum Ausdruck gebracht: ... καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· 1 Kor 6,19f.; vgl. 7,22b.23. In diesem Zusammenhang erübrigt es sich, über den Vorbesitzer oder über Höhe und Empfänger des Preises zu reflektieren.

338 Vgl. den punktuellen Aspekt der Aoristform.

›Loskaufens‹ aus der Sklaverei (ἐξαγοράζειν[339] in Verbindung mit ἔκ τινος zur Bezeichnung der Größe, von der jemand erlöst wird)[340]. Indem Paulus die alte, durch die Tora geprägte Existenz als Sklaverei und die im Glauben verwirklichte neue Existenz als Freiheit bezeichnet, führt er mit V. 13 das Gegensatzpaar ein[341], das für seine Argumentation in den folgenden Abschnitten 3,19–4,7; 4,8–20; 4,21–31 und 5,1–12 – also für den gesamten übrigen zweiten Hauptteil – konstitutiv sein wird[342].

Daß Paulus in Gal 3,13a nicht den antiken sakralrechtlichen Sklavenfreikauf vor Augen haben kann – wie A. Deißmann meinte[343] –, ist inzwischen einmütig anerkannt[344]. Allerdings lassen die Wendungen ἐξαγοράζειν ἔκ τινος in Gal 3,13 und ἐξαγοράζειν τοὺς ὑπό τι in 4,5 ebensowenig an das Einkaufen von Sklaven auf dem Markt denken, da in unserem Zusammenhang gerade das Moment des *Frei*kaufens aus einer bisherigen Bindung betont wird. Schließlich kann auch die zurückhaltende Deutung des ἐξαγοράζειν im allgemeinen Sinn von »erlösen«[345] im Hinblick auf die folgende breite Entfaltung des Duals Sklaverei/Freiheit nicht befriedigen.

Paulus beschreibt den Vorgang des ἐξαγοράζειν in Gal 3,13 wie in Gal 4,4f. deutlich als ein Geschehen personaler Stellvertretung in Gestalt eines Tausches: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας ... γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (3,13), γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (4,4f.). Er denkt hier also nicht nur an die Bezahlung eines Preises, sondern vielmehr an den stellvertretenden Eintritt in die Sklaverei zur Auslösung eines Versklav-

---

339 S. zum Ganzen F. Büchsel, Art. ἀγοράζω κτλ, ThWNT I, 125–128; R. Dabelstein, Art. ἐξαγοράζω, EWNT II, 1f.; zur neueren Diskussion s. ebd., bei H. D. Betz, aaO., 150, Anm. 117, und im ThWNT X/2, 956.

340 In Gal 4,5 wird die Größe, von deren Herrschaft befreit wird, innerhalb des affizierten Objekts angegeben: ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ. Vgl. Bauer/Aland, Art. ὑπό, 1681; dies., Art. ἐξαγοράζω, 548.

341 Zuvor hat er bereits in 2,4 – also noch innerhalb des ersten, historisch orientierten Hauptteils – die ἐλευθερία ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ erwähnt.

342 Vgl. vor allem die dreifache Explikation der Unfreiheit in 3,19–4,3; s. zu δουλεία Gal 4,24; 5,1; zu δουλεύειν 4,8.9.25 (positiv gewendet in 5,13) und zu δουλοῦν 4,3; zu δοῦλος 4,1.7 und entsprechend παιδίσκη 4,22.23.30.31. Dagegen s. zu ἐλευθερία 5,1 und 5,13 (als überleitende Aufnahme von 3,1–5,12); zu ἐλεύθερος resp. ἐλευθέρα die allegorische Exegese in 4,21–31 (5×); zu ἐλευθεροῦν 5,1. Als Antonym zu δοῦλος wird zudem in 3,26; 4,6f. der Begriff υἱός, in 3,29; 4,1.7 der Begriff κληρονόμος verwendet.

343 S. A. Deissmann, Licht vom Osten, 4. Aufl., Tübingen 1923, 271–277. So mit Einschränkungen auch F. Büchsel, Art. ἀγοράζω κτλ, ThWNT I, 125–128.

344 S. zur Kritik neben den oben Genannten vor allem W. Elert, Redemptio ab hostibus, ThLZ 72 (1947), 265–270; S. Lyonnet, L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de »redimere« est-il attesté dans la littérature grecque?, Bib 42 (1961), 85–89; E. Pax, Der Loskauf. Zur Geschichte eines ntl. Begriffes, Antonianum 37 (1962), 239–278. Theologisch entscheidend ist vor allem, daß in der paulinischen Soteriologie Christus keineswegs lediglich als fiktiver Käufer erscheint und daß der Mensch hier keinen eigenen Beitrag zum Kaufpreis aufzubringen hat – oder auch nur theoretisch aufzubringen vermag.

345 F. Mussner, aaO., 232.

ten[346]. Nach 1 Clem 55,2 soll es unter den Christen Roms zu einer solchen freiwilligen Übernahme von Gefangenschaft und Sklaverei zugunsten anderer, d. h. zu deren Loskauf und Unterhalt, gekommen sein: ἐπιστάμεθα πολλοὺς ἐν ἡμῖν παραδεδωκότας ἑαυτοὺς εἰς δεσμά, ὅπως ἑτέρους λυτρώσονται· πολλοὶ ἑαυτοὺς παρέδωκαν εἰς δουλείαν καὶ λαβόντες τὰς τιμὰς αὐτῶν ἑτέρους ἐψώμισαν. Auch in 1 Kor 13,3 steht Paulus bei seinem zweiten Beispiel äußerster Opferbereitschaft – καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι[347] – wohl das Aufbrennenlassen des Sklavenmals und somit eine Selbsthingabe an die Sklaverei vor Augen[348].

Die Sklaverei und Gefangenschaft, von der Christus durch seine Selbsthingabe befreit hat, ist die κατάρα τοῦ νόμου. Von den Aussagen in Gal 3,10–12 her – auf die sich V. 13 speziell bezieht – kann kein Zweifel daran bestehen, daß das Attribut τοῦ νόμου als Genitivus subiectivus resp. auctoris[349] und nicht etwa als Genitivus epexegeticus resp. appositivus zu verstehen ist. Es geht folglich um den Fluch, den die Tora zu Recht über jeden Übertreter der in ihr dokumentierten Rechtsforderungen Gottes ausspricht (Gal 3,10b = Dtn 27,26/28,58)[350] und der sich somit aller Menschen ›bemächtigt‹ hat (vgl. ὑπὸ κατάραν εἰσίν 3,10a). Davon, daß der νόμος selbst die κατάρα ist[351], kann vom Kontext her keine Rede sein.

Genausowenig läßt sich der Formulierung in 3,13 entnehmen, daß der bezeichnete Fluch nicht dem Urteil Gottes entspreche, sondern lediglich von legalistischen Passagen des Alten Testaments verkündet werde[352]. Wie sich bereits bei 3,10 gezeigt hat und im Zusammenhang von 3,19–4,7 bestätigen

---

346 Mit J. JEREMIAS, Der Opfertod Jesu Christi, in: Ders., Jesus und seine Botschaft, 2. Aufl., Stuttgart 1981, 78–92, hier 85.

347 Diese von den meisten Kommentaren und modernen Textausgaben (vgl. NTG[27], 763) befürwortete Lesart wird von C D F G (K Ψ), den meisten Minuskeln, zahlreichen Versionen und Kirchenvätern vertreten. Sie ist nach inneren Kriterien gegen den neuen Standardtext (καυχήσωμαι, NTG[27], GNT – allerdings mit einigen Zweifeln beim Herausgeberteam [Einstufung C]) als die ursprüngliche Lesart anzusehen (vgl. zur Argumentation pro und contra neben den einschlägigen Kommentaren vor allem B. M. METZGER, A Textual Commentary, 563 f.).

348 Mit E. PREUSCHEN, Und ließe meinen Leib brennen«, 1 Kor 13,3, ZNW 16 (1915) 127 ff.; J. JEREMIAS, aaO., 85. Die meisten Exegeten denken bei dem καυθήσομαι eher an Feuermartyrium oder Selbstverbrennung; vgl. neben den Kommentaren z. St. auch BAUER/ALAND, Art. καίω, 804, und ausführlich K. L. SCHMIDT, Art. καίω, ThWNT III, Stuttgart 1938, 466–469. Der kritische Einwand von K. L. SCHMIDT, aaO., 469, daß mit der Selbsthingabe ja die geforderte Liebe schon da wäre, ist nicht schlüssig, weil auch das in 13,3a angesprochene Verteilen der gesamten Habe trotz des sozialen Nutzens keineswegs per se als Ausdruck der Liebe verstanden wird.

349 Mit F. MUSSNER, aaO., 233, Anm. 105.

350 Vgl. auch U. WILCKENS, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, NTS 28 (1982), 167.188, Anm. 33; F. MUSSNER, aaO.

351 So H. SCHLIER, aaO., 136: »Der Fluch des Gesetzes ist der Fluch, den das Gesetz bringt und in diesem Sinne dann auch selbst ist.« H. D. BETZ, aaO., 149: »The concept of the Law as παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν [...] comes very close to being a curse.«

352 So E. D. BURTON, aaO., 168, für den sich die Erlösung vom Fluch dementsprechend auf

wird, ist es nach der Überzeugung des Apostels Gott selbst, der den Sünder mittels der Tora bei seiner Sünde behaftet und gemäß seiner Übertretungen verurteilt. Von diesem Todesurteil der Tora hat Christus befreit, indem er ›für uns‹ zur κατάρα wurde.

Wenn Paulus hier nicht – wie man von Gal 3,10.13b (Dtn 27,23 LXX) oder Dtn 21,23 LXX her erwarten könnte – das konkrete Adjektiv ἐπικατάρατος oder das Partizip κεκατηραμένος verwendet, sondern metonymisch vom »Fluch« spricht, ist das wohl kaum durch den hebräischen Text von Dtn 21,23 (קִלְלַת אֱלֹהִים) bedingt[353], noch soll »durch das Abstrakt[um] die nicht persönliche Geltung des Ausgesagten bezeichnet werden«[354]. Vielmehr wird mit dem abstractum pro concreto die Größe hervorgehoben, die die betreffende Person in ihrem ganzen Sein qualifiziert. Der Übertreter des Gesetzes ist in seiner gesamten Existenz von dem Fluch bestimmt, den er auf sich geladen hat, er ist selbst zum Fluch geworden – so wie er gemäß der parallelen Formulierung in 2 Kor 5,21 nicht nur gesündigt hat, sondern in seinem ganzen Sein von der Sünde gezeichnet ist[355]. Das gilt zunächst für den dem Tode verfallenen Menschen, aber hinsichtlich des stellvertretenden Sterbens am Kreuz in eben dieser Weise auch für Christus.

Mit den tropischen Formulierungen soll also nachdrücklich unterstrichen werden, daß Christus im Kreuzesgeschehen persönlich und in letzter Konsequenz zu dem Verfluchten und Sünder wurde, der der Mensch seinsmäßig ohne Christus ist[356]. Wäre hingegen in Gal 3,13 und 2 Kor 5,21 nur von der menschlichen Einschätzung des Kreuzestodes[357] oder lediglich von der Beurteilung des Gesetzes[358] bzw. des mißbrauchten Gesetzes[359], nicht aber von dem Urteil Gottes selbst die Rede, dann könnte auch die dort beschriebene Rechtfertigung und Erlösung in Christus nicht als ein vor Gott gültiges Geschehen verstanden werden.

In Gal 3,13 wird somit in der Tat vorausgesetzt, daß Christus die Erlösung von der Macht des Fluches dadurch bewirkt hat, daß er selbst am Kreuz zu dem von Gott verfluchten Übertreter wurde und mit seinem Sterben auch die letzte Konsequenz der menschlichen Sünde stellvertretend auf sich nahm[360]. Zweifel-

die Befreiung von einem Mißverständnis reduziert: »a release from a false conception of God's attitude, viz., from the belief that God actually deals with men on a legalistic basis.«

353 Gegen Th. Zahn, aaO., 158; F. Mussner, aaO., 233, Anm. 108.

354 Gegen F. Sieffert, aaO., 185.

355 Mit O. Hofius, Sühne und Versöhnung, aaO., 46f. Vgl. die traditionsgeschichtlichen Parallelen zur Metonymie, aaO., Anm. 47; bei F. Büchsel, Art. ἀρά κτλ, ThWNT I, 450, Anm. 6; Bill. III, 261.

356 Gegen F. Sieffert, aaO., 185.187; A. Oepke, aaO., 107.

357 So U. Borse, aaO., 130: »Der Fluch, unter den Christus sich gestellt hat, besteht natürlich nicht vor Gott, sondern in den Augen der Menschen, die ihn verurteilt haben«.

358 So u. a. F. Sieffert, aaO., 185.

359 So Th. Zahn, aaO., 160.

360 In unübertrefflicher Weise hat M. Luther im großen Galaterbrief-Kommentar diesen

los bilden diese soteriologischen Spitzenaussagen des Apostels[361] die kühnste Interpretation des Kreuzestodes Christi innerhalb der neutestamentlichen Schriften, und man fragt sich mit J. A. Bengel[362]: Quis auderet sine blasphemiae metu sic loqui, nisi apostolus praeiret? Wie bei der späteren Aufnahme von Gal 3,13 in 4,4f. das γενόμενον ὑπὸ νόμον (4,4d) als Gottes Handeln und als Folge seiner Sendung des Sohnes zu verstehen ist (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ ...)[363], so wird auch mit dem γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα in 3,13 Gottes eigenes Handeln im Sohn umschrieben[364].

Im Zusammenhang von Gal 2,19f. wurde bereits deutlich, daß Paulus das Kreuzesgeschehen auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Sühneverständnisses erfaßt[365]. Dementsprechend bezeichnen die ὑπὲρ ἡμῶν-Aussagen für ihn ein Geschehen *inkludierender Stellvertretung:* Die Lebenshingabe des Stellvertreters schließt dank der *personalen Identifikation* den der Sünde verfallenen Menschen mit ein, so daß der Sünder durch das für ihn stellvertretend erlittene Todesgericht hindurch Gott übereignet wird und als von Gott entsühnter Mensch zu einem neuen, Gott geheiligten Leben gelangt. Gemäß dieser ausgeprägten Sühnevorstellung liegt die soteriologische Bedeutung von Kreuz und Auferstehung Christi nicht nur in der *Beseitigung der Sünde* und der *Aufhebung des Fluches,* sondern in der *seinsmäßigen Erneuerung des Sünders* und in der *Verwandlung des Verfluchten in einen Gesegneten.* Dem Einbezogensein des Menschen in den Sühnetod Christi – also dem ›Gekreuzigtsein mit

---

Aspekt der universalen Stellvertretung Christi und seiner uneingeschränkten Identifikation mit jedem ›Sünder, Räuber, Mörder, Ehebrecher etc.‹ zur Geltung gebracht: Quia vero omnis latro secundum legem suspendi debuit, Ergo Christus ipse etiam secundum legem Mosi suspendi debuit, Quia gessit personam peccatoris et latronis, non unius, sed omnium peccatorum et latronum (WA 40/I, 433). Et hoc viderunt omnes Prophetae, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, homicida, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc., quo nullus maior unquam in mundo fuerit (ebd.). – [Pater dixit ad eum:] Tu sis omnium hominum persona qui feceris omnium hominum peccata [...]. Ibi Lex venit et dicit: Invenio illum peccatorem suscipientem/omnium hominum peccata in se et nullum praeterea peccatum video nisi in illo, Ergo moriatur in cruce (WA 40, I, 437f.). – Nam secundum Theologiam Pauli nullum peccatum, nulla mors, nulla maledictio est amplius in mundo, sed in Christo [...], Qui factus est maledictum, ut nos a maledicto liberaret (aaO., 445).

361 Sowohl in 2 Kor 5,21 wie auch in Gal 3,13a handelt es sich wohl um spezifisch paulinische Aussagen; gegen G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, 134; H. D. Betz, aaO., 150f.; J. Becker, aaO., 37; mit U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 152, Anm. 66; H.-W. Kuhn, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975), 1–46, hier 35; D.-A. Koch, aaO., 124, Anm. 17.

362 J. A. Bengel, Gnomon, 471.

363 Entsprechend ist auch in 2 Kor 5,18–21 Gott, der Vater, Subjekt der Versöhnungs- und Sühneaussagen (s. vor allem V. 21a: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν). Zur Umschreibung des Wirkens Gottes mit Hilfe von γίνομαι vgl. auch Mk 2,27.

364 Vgl. auch Chr. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, Neukirchen 1985, 37, Anm. 136.

365 S. zum Ganzen O. Hofius, Sühne und Versöhnung, aaO., 43–49; H. Gese, Die Sühne, aaO., 85–106; hier 105f.; B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, 350–354.

Christus‹ – korrespondiert die Teilhabe am Auferstehungsleben Christi – d.h. das Leben des Gerechtfertigten ›in Christus‹ und die Einwohnung des Auferstandenen im Glaubenden (Gal 2,19f.; 2Kor 5,14f.; Röm 6,1–7,6; 8,9f.).

Während nun die zweigliedrige, reziproke Formel von 2Kor 5,21 – wie auch die gesamte Argumentation seit 5,14 (s. vor allem 5,14f.17) – ganz eindeutig diese profilierte Sühnevorstellung voraussetzt, läßt sich dasselbe von der ὑπὲρ ἡμῶν-Formel in Gal 3,13 nur eingeschränkt sagen. Wie Gal 2,19f. gezeigt hat, geht Paulus auch in seinem Brief an die Galater davon aus, daß es sich bei dem Sterben Christi um ein Geschehen inkludierender Stellvertretung handelt und somit der Gläubige mit Christus gekreuzigt worden ist und durch ihn als Auferstandenen an dem neuen Leben vor Gott teilhat. Traditionsgeschichtlich gesehen wäre die Aussage von Gal 3,13 – daß Christus uns von der Macht des Fluches befreit hat, indem er den Fluch stellvertretend auf sich genommen hat – auch unabhängig von der Sühnevorstellung verständlich. Das Bild von der Befreiung eines Sklaven durch den freiwilligen Eintritt eines anderen in die Sklaverei könnte an sich auch auf die Vorstellung eines stellvertretenden Strafleidens und einer Erlösung durch Nichtung der Sünde deuten – entsprechend der stellvertretenden Übernahme von Sünden und Züchtigung, Krankheit und Schmerzen durch den Gottesknecht in Jes 53,4–12. Daß Paulus bei seiner soteriologischen Aussage von Gal 3,13a gleichwohl die den Menschen in seinem ganzen Sein erneuernde Erlösung durch Christi Kreuz *und* Auferstehung im Blick hat, erhellt allerdings deutlich aus dem Kontext des Briefes und aus den angesprochenen Parallelen.

Bevor nun der Apostel mit den beiden ἵνα-Sätzen in V. 14 Ziel und Folge des stellvertretenden Sterbens Christi beschreibt, führt er nochmals einen Schriftbeleg an, den er mit der bei ihm einmaligen Formel ὅτι γέγραπται[366] (»denn es steht geschrieben«) einleitet. Obwohl es sich bei V. 13b syntaktisch gesehen um eine Parenthese handelt, ist das Zitat aus Dtn 21,23 für die Geschlossenheit der Argumentation durchaus von Bedeutung. Daß Christus selbst stellvertretend zu dem Fluch wurde, den das Gesetz zwangsläufig über alle Menschen ausspricht (3,10), und daß er den Sünder gerade damit von der Anklage des Gesetzes – will heißen: von der Tora selbst (s. 2,19f.; 3,19ff.) – befreit hat, ist bisher noch nicht aus der Schrift begründet worden. Wenn auch die judaistischen Gegner als Christen das ὑπὲρ ἡμῶν des Kreuzesgeschehens keineswegs grundsätzlich in Frage stellen, können sie doch den radikalen Konsequenzen, die der Apostel hinsichtlich der Sinai-Tora und ihrer Observanz aus dem Kreuzestod ableitet, absolut nicht zustimmen.

---

[366] Vgl. O. Michel, Paulus und seine Bibel, 72; zu traditionellen Parallelen s. auch E. E. Ellis, Paul's Use of the Old Testament, Edinburgh/London 1957, 48.

Entsprechend soll mit dem Torazitat aus Dtn 21,23 gerade diese für die Argumentation grundlegende These bewiesen werden, daß Christus in der Tat ein von der Tora, d.h. von Gott, Verfluchter wurde.

Den inneren Zusammenhang zwischen dem in Gal 3,10 angesprochenen Fluch der Sinai-Tora und dem in Gal 3,13 bezeichneten Fluch, zu dem Christus wurde, hebt Paulus[367] durch die Abänderung des κεκατηραμένος in ἐπικατάρατος, d.h. durch die Angleichung des Wortlauts von Dtn 21,23 LXX[368] an Dtn 27,26 LXX (Gal 3,10b), deutlich hervor. Als bewußte Anpassung an die Formulierung in Gal 3,10/Dtn 27,26 erklärt sich auch die Auslassung des ὑπὸ θεοῦ von Dtn 21,23 LXX. Wie wir bereits zu V. 10 und V. 13a festgestellt haben, setzt Paulus voraus, daß es Gott selbst ist, der durch die Tora die Sünde als Übertretung qualifiziert und über den Übertreter das Todesurteil ausspricht (vgl. 3,19ff.). Mit ἐπικατάρατος ist inhaltlich also nichts anderes gemeint als κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ.

Daß Paulus sich scheute, Christus explizit als einen von Gott Verfluchten zu bezeichnen[369], ist in Anbetracht einer so anstößigen Formulierung wie derjenigen in 2 Kor 5,21 (Gott hat ihn »zur Sünde gemacht«) eher unwahrscheinlich. Mit Sicherheit auszuschließen ist jedenfalls die Erklärung, daß nach Auffassung des Apostels »der gekreuzigte Christus unmöglich von Gott selbst verflucht sein konnte«[370] und daß Dtn 21,23 »erst durch die Auslassung von ὑπὸ θεοῦ [...] für Paulus in diesem Zusammenhang christologisch verwendbar [war]«[371]. Die Argumentation des Paulus setzt vielmehr das gegenteilige Verständnis voraus: Nur wenn Christus am Kreuz wirklich zu dem von Gott Verfluchten wurde, ist sein Kreuzestod als stellvertretendes Sterben für die vom Gesetz verurteilten Übertreter und als Erlösung vom Todesurteil des Gesetzes zu begreifen.

Nun wäre der Schriftbeweis in Gal 3,13b wahrscheinlich wenig überzeugend, wenn Paulus von sich aus das תלה על עץ (MT), das κρεμαννύναι ἐπὶ ξύλου (LXX)[372] von Dtn 21,22f. auf die Kreuzesstrafe, das σταυροῦν, beziehen würde[373], während in Dtn 21,22f. ursprünglich vom Aufhängen eines bereits

---

367 Die Möglichkeit einer vorpaulinischen Textentwicklung ist wohl auszuschließen; mit D.-A. Koch, aaO., 166. Vgl. zur Angleichung an Gal 3,10 schon Th. Zahn, aaO., 159; F. Sieffert, aaO., 186.

368 Dtn 21,23 LXX lautet: *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.*

369 So F. Sieffert, aaO., 187; Th. Zahn, aaO., 159; G. Jeremias, aaO., 133.

370 F. Mussner, aaO., 233; vgl. E. D. Burton, aaO., 174; A. Oepke, aaO., 107; D.-A. Koch, aaO., 125.

371 D.-A. Koch, ebd.

372 Vgl. zum Ganzen G. Bertram, Art. κρεμάννυμι κτλ, ThWNT III, 915–920, hier 916 bis 918; G. Jeremias, aaO., 131–137; H.-W. Kuhn, Jesus als Gekreuzigter, 33ff.; Bill. I, 1034f.; III, 544f.; unter den Kommentaren vor allem F. F. Bruce, aaO., 164f.

373 In Acta 5,30; 10,39 hat die Wendung κρεμάννυμι ἐπὶ ξύλου ebenfalls die Bedeutung ›kreuzigen‹ (vgl. Lk 23,39), und auch in Acta 13,29 und 1 Petr 2,24 bezeichnet ξύλον (hebr. עץ) das ›Kreuz‹. Schon die LXX versteht das Aufhängen (תלה) am Pfahl (עץ) in Est 7,9 als

getöteten Delinquenten die Rede ist. Jedoch knüpft Paulus bei seiner Argumentation nachweislich an eine vorchristliche jüdische Interpretation an, nach der Dtn 21,22f. auch auf die eigentlich unjüdische Todesart der Kreuzigung anzuwenden ist. So wird in Anlehnung an die Formulierungen von Dtn 21,22f. in 4QpNah I,6–8 davon gesprochen, daß der ›Zorneslöwe‹[374] Menschen lebendig aufgehängt, d.h. gekreuzigt habe (אשר יתלה אנשים חיים, Z. 7; vgl. Z. 8: »Denn von dem lebendig ans Holz Gehängten heißt es ...«, כי לתלוי חי על [ה]עץ [יק]רא״).

Für unseren Zusammenhang noch bedeutsamer ist die Aufnahme von Dtn 21,22f. in der Tempelrolle, Kol 64,6–13; denn einerseits wird auch dort die Strafbestimmung auf die Kreuzigung bezogen, indem durch die Änderung der ursprünglichen Reihenfolge (וְהוּמָת וְתָלִיתָ) hinsichtlich des Volksverräters gefordert wird: »... und ihr sollt ihn ans Holz hängen, so daß er stirbt« (ותליתמה אותו על העץ וימת, Z. 8; vgl. Z. 10f.), und andererseits findet sich bei der Wiedergabe von Dtn 21,23 explizit die Aussage, daß die Gekreuzigten als von Gott und Menschen Verfluchte zu gelten haben: מקוללי אלוהים ואנשים תלוי על העץ (Z. 12)[375].

Auch wenn Paulus bei seiner Übertragung von Dtn 21,22f. auf den Kreuzestod eine zeitgenössische Interpretation aufgreift[376], so bleibt doch noch die Frage offen, warum er als Christ sich diesem höchst anstößigen Verständnis des Kreuzes Christi anschließt. Dies gilt um so mehr, als grundsätzlich auch die Möglichkeit bestünde, abweichend von Gal 3,13, Septuaginta und 11 Q Tempelrolle 64,12 den Ausdruck קִלְלַת אֱלֹהִים in Dtn 21,23 als »Fluch gegen Gott« (Gen. obi. statt subi.) zu verstehen[377] – entweder in dem Sinne, daß diejenigen, die Jesus zu Unrecht gekreuzigt haben, damit Gott verwünscht und verflucht

---

Kreuzigen (σταυρωθήτω ἐπ' αὐτοῦ [τοῦ ξύλου]) und kennzeichnet in Jos 8,29 das ›Holz‹, an dem der König von Ai hingerichtet wird, durch die Ergänzung von διδύμου als ›Kreuz‹ (ἐκρέμασεν ἐπὶ ξύλου διδύμου). Vgl. G. Bertram, aaO., 916f.; G. Jeremias, aaO., 132f.

374 Gemeint ist aller Wahrscheinlichkeit nach Alexander Jannaios, der um 90 v. Chr. 800 Aufständische kreuzigen ließ; vgl. zur Diskussion G. Jeremias, aaO., 131–137; H.-W. Kuhn, aaO., 33, Anm. 144; J. M. Allegro, Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL 75 (1956), 89–95, hier 92; J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer, 124.

375 Vgl. Y. Yadin, Megillat ham-Miqdas. The Temple Scroll, vol. III, Plate 79; vgl. auch H.-W. Kuhn, aaO., 33f.; F. F. Bruce, aaO., 165.

376 Daß auch die jüdische Christuspolemik sich auf die Aussage von Dtn 21,23 bezogen hat, läßt sich für die nachneutestamentliche Zeit durch Justins Dialogus cum Tryphone Judaeo (32,1; 89,2; 90,1) und durch das Nikodemusevangelium (XVI,7) belegen. Vgl. u.a. auch G. Jeremias, aaO., 134. Auch in Didache 16,5 wird wohl eine polemische Bezeichnung für Jesus aufgenommen: »Die aber im Glauben ausharren, werden gerettet werden von dem ›Verfluchten‹ selbst (ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος)«. Vgl. auch K. Wengst, Schriften des Urchristentums II, 90f. und 99, Anm. 137.

377 S. zum alternativen Verständnis als Gen. obi. Bill. I, 1012f.; III, 544f.; Chr. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus, 34f.; vgl. zur Kreuzigung zelotischer Märtyrer M. Hengel, Die Zeloten, 2. Aufl., Leiden 1976, 265f.333.353ff.; ders., Mors turpissima crucis, in: Rechtfertigung, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 176–178.

haben, oder in dem Sinne, daß der Gekreuzigte angeblich Gott verflucht habe[378].

Jedoch hat wohl schon der Pharisäer Paulus selbst[379] – und nicht erst die Juden, denen er dann später als Apostel das Evangelium verkündet hat[380] – vor allem an dem Χριστὸς ἐσταυρωμένος Anstoß genommen (1 Kor 1,23; 2,2; Gal 3,1) und gerade um des λόγος τοῦ σταυροῦ willen (1 Kor 1,18) die Gemeinde Gottes leidenschaftlich verfolgt (1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6; vgl. Gal 6,12b: τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ διώκεσθαι)[381]. Das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (Gal 5,11; vgl. 1 Kor 1,23) hat auch für ihn selbst als Juden darin bestanden, daß die Gemeinden *den* als κύριος angerufen und als υἱὸς θεοῦ bekannt haben, der sich durch sein Sterben am Kreuz offensichtlich als ein von Gott Verfluchter erwiesen hatte. Damit aber haben die Christen nach Überzeugung des Verfolgers Paulus eindeutig den Tatbestand der Blasphemie erfüllt. Wenn nun aber Paulus infolge der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal 1,12.15f.; vgl. 1 Kor 9,1; 15,8f.) den Gekreuzigten als den Sohn Gottes erkennt und statt des Ἀνάθεμα Ἰησοῦς (»Verflucht *ist* Jesus«[382]) mit den ehemals von ihm Verfolgten das Bekenntnis Κύριος Ἰησοῦς ausruft (1 Kor 12,3), dann gewinnt für ihn auch die Aussage über das Verfluchtsein des ans Holz Gehängten von Dtn 21,22f. eine völlig neue Bedeutung. Der Fluch des Kreuzes erweist sich – da Jesus selbst ihn nicht schuldhaft auf sich geladen hat – als das stellvertretend für die Sünder übernommene Verdammungsurteil des Gesetzes.

Die Aussage der Tora in Dtn 21,22f. und die daraus folgende Beurteilung des Gekreuzigten als eines von Gott Verfluchten werden jedoch durch die Erkenntnis Christi (Phil 3,8; 2 Kor 4,6) keineswegs aufgehoben und annulliert – sondern vielmehr ins Recht gesetzt und bestätigt; denn das Verfluchtsein Jesu

---

378 So hat die frühe christliche Apologetik nach Lukas (Acta 5,30f.; 10,39f.; vgl. 2,36; 4,10; 13,29f.) auf die polemische Wertung des Kreuzestodes Jesu mit dem Kontrastschema reagiert: »Den Jesus, den ihr ›ans Holz gehängt und getötet habt‹ (vgl. Dtn 21,22), den hat Gott auferweckt und erhöht.« Hier wird – anders als bei Paulus – die Auferweckung Jesu nicht als Vollendung und Bestätigung des Sühnegeschehens, sondern als Rehabilitation des Gekreuzigten und als Falsifikation der menschlichen Einschätzung des Kreuzestodes Jesu verstanden.

379 Vgl. auch P. Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, Leipzig 1899, 18; H.-J. Schoeps, Paulus, 186f.; G. Jeremias, aaO., 134f.; J. Jeremias, Der Opfertod Jesu Christi, 83; Chr. Dietzfelbinger, aaO., 38. – Eine polemische Verwendung von Dtn 21,22f. im Judentum neben und vor Paulus halten für wahrscheinlich bzw. möglich: P. Stuhlmacher, Jesus als Versöhner, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 9–26, hier 15, Anm. 14; ders., »Das Ende des Gesetzes«. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 166–191, hier 181, Anm. 32; u.ö.; H.-W. Kuhn, aaO., 36, Anm. 155; U. Luz, Gesetz, 91; J. Becker, Der Brief an die Galater, 39, u. a.

380 Skeptisch gegenüber der Annahme eines vorgegebenen polemischen Gebrauchs von Dtn 21,22f. äußern sich F. Mussner, aaO., 233f.; G. Klein, Art. Gesetz III, TRE XIII, 66; D.-A. Koch, aaO., 126. A. Oepke, aaO., 107, setzt sogar voraus, daß die jüdische Polemik erst infolge der Argumentation des Paulus Dtn 21,23 auf den Gekreuzigten gedeutet hat (dagegen s. o. zur Traditionsgeschichte).

381 Vgl. dazu auch Chr. Dietzfelbinger, aaO., 29–42, bes. 37–40.

382 Vgl. A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu, 333, und ausführlich G. Jeremias, aaO., 135.

am Kreuz wird vom Apostel weder bestritten noch abgeschwächt, sondern gerade als das Geheimnis der Erlösung proklamiert. Das Novum bei der Beurteilung des Kreuzestodes Jesu liegt somit in den Worten ὑπὲρ ἡμῶν, während das γενόμενος κατάρα nach wie vor seine theologische Gültigkeit behält.

Allerdings wird die Verurteilung des Gekreuzigten durch die Tora (Dtn 21,23) von zahlreichen Exegeten ganz anders bewertet[383]. So folgert A. Schweitzer: »Jesus hat am Holz gehangen, kann aber nicht verflucht sein. Also ist ein Fall eingetreten, wo das Gesetz nicht gilt. Da es aber entweder überhaupt gilt, oder überhaupt nicht gilt, ist es durch diesen einen Fall außer Kraft gesetzt.«[384] K. H. Schelkle entnimmt der Aussage von Gal 3,13, »daß das Gesetz, indem Christus als vom Gesetz Verfluchter am Kreuz starb, sich selber aufgehoben hat«[385].

Nicht vom Kreuzestod an sich, sondern von der Auferstehung Jesu her wird die Aufhebung der Tora bei U. Luz und S. Kim begründet: »Wenn der gekreuzigte Jesus von der Tora verflucht wird, so wird deutlich, daß Gott zur Tora selbst Nein gesagt hat, wenn er diesen Gekreuzigten auferweckte.«[386] »Paul realized that the crucified Jesus of Nazareth was not accursed by God as the law had pronounced (Dtn 21.23), but, on the contrary, exalted by him as his own Son (cf. Rom 1.3f.). This means that God reversed or annulled the verdict of the law upon Jesus. Paul was thus compelled to recognize that it is no longer the Torah but Christ who truly represents the will of God, that Christ has superseded the Torah as the revelation of God.«[387]

Beide Argumentationslinien finden sich miteinander verbunden bei P. Stuhlmacher: »Im Tode und der Auferweckung Jesu ist nicht Jesus, sondern das den schuldlosen Gottessohn zu Unrecht verfluchende Gesetz in seiner das Gottesverhältnis verriegelnden Macht gescheitert.«[388] »Die Epiphanie gerade dieses von der Tora verfluchten Gekreuzigten als des auferstandenen Gottessohnes mußte für Paulus das untrügliche Zeichen dafür sein, daß Gott selbst das Todesurteil der Tora durchkreuzt und annulliert hat. Anders formuliert: Gott offenbart Paulus den gekreuzigten Auferstandenen als das Ende des Gesetzes.«[389]

---

383 S. zur Kritik an den folgenden Deutungen auch G. Klein, aaO., 66; H. Räisänen, aaO., 249f.

384 A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 73.

385 K. H. Schelkle, Paulus. Leben – Briefe – Theologie, EdF 152, Darmstadt 1981, 203.

386 U. Luz, Gesetz, 91.

387 S. Kim, The Origin of Paul's Gospel, Tübingen 1981, 274.

388 P. Stuhlmacher, Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 192–208, hier 196. Vgl. dagegen jetzt den Hinweis auf die stellvertretende Bedeutung des Fluchtodes in: Ders., Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 299.

389 P. Stuhlmacher, Das Ende des Gesetzes, 182; vgl. 181.

Es trifft ganz fraglos zu, daß nach der Überzeugung des Apostels Christus das *Ende* des Gesetzes ist[390]. Jedoch spricht Paulus in unserem Zusammenhang keineswegs davon, daß sich die Sinai-Tora mit ihrem Urteil über den Gekreuzigten selbst disqualifiziert hat oder daß sie durch die Auferstehung Jesu falsifiziert worden ist. Da Christus sich mit den Menschen identifiziert hat, die als Übertreter der Rechtsforderung Gottes den Fluch der Tora auf sich geladen haben (s. Gal 3,10/Dtn 27,26), ist er nach Paulus in der Tat ὑπὲρ ἡμῶν zum Fluch geworden. Mit der Auferweckung Jesu hat Gott dieses Sühnegeschehen vollendet und bestätigt – und nicht etwa den stellvertretend erlittenen Fluchtod annulliert. Zu *Unrecht* hätte die Tora den Sohn Gottes nur dann unter den Fluch gestellt, wenn er sich nicht selbst in eben diesen Tod dahingegeben hätte (Gal 1,4; 2,20) und wenn er nicht vom Vater gerade zu diesem Sühne- und Erlösungsgeschehen gesandt worden wäre (Gal 4,4f.). Tatsächlich aber wird die Sinai-Tora durch das Kreuzesgeschehen *ins Recht gesetzt* – weswegen Paulus die Urteile der Tora in Dtn 27,26 und Dtn 21,22f. auch als Schriftbeweis für seine Argumente in Gal 3,10 und 13 anführen kann.

Wie wir bereits erkannt haben, knüpft V. 14a – über V. 10–12 bzw. V. 13 hinweg – an die Argumentation von V. 6–9 und V. 14b nochmals an den persönlichen Appell von V. 1–5 an. Durch die chiastische Anordnung und die daraus resultierende inclusio (τὸ πνεῦμα λαμβάνειν in 3,2 und 3,14b) werden die beiden Argumentationsgänge 3,1–5 und 3,6–14 wirkungsvoll abgerundet. Formal gesehen hängen die beiden ἵνα-Sätze in V. 14 von dem Hauptsatz in V. 13a ab. Sie entfalten sowohl die göttliche Absicht und den heilsgeschichtlichen Sinn als auch die soteriologische Folge und Wirkung des Kreuzesgeschehens, so daß die Konjunktion ἵνα im finalen wie im konsekutiven Sinne verstanden werden kann. Beide Nebensätze sind koordiniert[391] und bilden einen synthetischen Parallelismus membrorum; es entsprechen sich die Wendungen ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (V. 14a)/τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος (V. 14b) und die präpositionalen Bestimmungen ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (V. 14a)/διὰ τῆς πίστεως (V. 14b), wobei auf letzteren in beiden Fällen der Ton liegt[392].

Mit τὰ ἔθνη sind wie in V. 8 eindeutig die ›Heiden‹ (גּוֹיִם) – im Gegensatz zu

---

[390] Vgl. dazu H.-J. Eckstein, »Nahe ist dir das Wort«, 204ff., bes. 206, Anm. 2. Die Begrenzung der Sinai-Tora ergibt sich nach Paulus nicht aus ihrem Scheitern, sondern aus ihrem zeitlich wie intentional beschränkten Auftrag: Sie soll bis zum Kommen Christi alle Menschen bei ihrer Übertretung des offenbaren Gotteswillen behaften (s. Gal 3,15–4,7).

[391] Gegen H. D. Betz, aaO., 152 u. Anm. 138; zu älteren Vertretern s. F. Sieffert, aaO., 188; mit F. Sieffert, ebd.: »ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν etc. [...] ist dem vorherigen Absichtssatze nicht subordiniert [...], da es keine speziell den Heiden widerfahrende Wohltat enthält [...], sondern klimaktisch parallel«. Vgl. auch H. Lietzmann, aaO., 19; E. D. Burton, aaO., 176; A. Oepke, aaO., 109; und die meisten neueren Kommentare.

[392] Mit F. Mussner, aaO., 235; vgl. H. Schlier, aaO., 140.

Israel[393] – und nicht nur die ›Völker‹ (עַמִּים) im neutralen Sinne gemeint[394]. Wie schon in der bisherigen Argumentation seit 2,16 hebt Paulus auch hier den Aspekt hervor, der in der Auseinandersetzung mit den Judaisten umstritten ist, nämlich die Einbeziehung der ›Heiden‹ – d. h. konkret: der Galater als Heidenchristen – in den Kreis der mit Abraham Gesegneten. Demgemäß hat er sich schon beim Zitieren der Segensverheißung von Gen 12,2f./18,18 in V. 8 auf den für sein Anliegen entscheidenden Abschluß beschränkt: Ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη. Die Einbeziehung Israels – d. h. hier: der Judenchristen – in die Segnung Abrahams bedarf hingegen keines Schriftbeweises (3,8) und keiner ausdrücklichen Begründung (3,13f.)[395]. So hält Paulus mit dem ersten ἵνα-Satz in V. 14 fest, daß jene Segensverheißung, die Abraham hinsichtlich der Heiden von Gott erhalten hat (3,8), nun in Christus – d.h. durch dessen stellvertretendes Sterben (V. 13) – erfüllt worden ist.

Da die Aussage von V. 13 sich nicht nur auf die Juden bezieht[396], sondern auf alle Menschen, denen das Kreuzesgeschehen gilt, kann aus der Abfolge von V. 13 und V. 14a keineswegs eine heilsgeschichtliche Rangfolge von Juden und Heiden abgeleitet werden[397]. Vielmehr geht es in Gal 3,8 gerade um den Nachweis, daß die unmittelbare und uneingeschränkte Einbeziehung der Heiden in den Abrahamssegen dem ursprünglichen Vorsatz Gottes und seiner grundlegenden Verheißung an Abraham entspricht: προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ... προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ.

Deshalb kann auch der folgenden Erklärung Th. Zahns nicht zugestimmt werden: »Soll der den Heiden zugesagte Segen durch Abr[aham] und sein Geschlecht vermittelt sein, so muß zunächst Abr[aham]s Geschlecht Segen empfangen oder mit a. W. dem Fluch, dem Gegenteil des Segens entnommen sein, ehe eine Segenswirkung von ihm auf andere übergehen kann.«[398] Während Paulus Abraham in Gal 3,8f. explizit als Segens*empfänger* beschreibt, *mit dem zusammen* alle an Christus Glaubenden gesegnet werden (σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ V. 8.9), kann er in Gal 3,14 und 16 durchaus auch von dem Segens*mittler* sprechen, *in dem* und *durch den* die Heiden gesegnet werden. Allerdings steht und fällt die gesamte Argumentation des Apostels mit der Erkenntnis, daß dieser ›eine Same‹, auf den sich das ἐν σοί (Gen 12,3)/ἐν τῷ σπέρματί σου (Gen 22,18) im instrumentalen Sinne bezieht, nicht das dem Fluch der Tora ebenfalls unterworfene Volk Israel, sondern einzig und allein Christus ist: ... ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός (3,16; vgl. V. 19).

Die Wendung γίνομαι εἰς wird meist zur Bezeichnung der Ortsveränderung

393 Vgl. K. L. Schmidt, Art. ἔθνος κτλ, ThWNT II, 366–370, hier 367.

394 Gegen H. Schlier, aaO., 140; mit F. Sieffert, aaO., 187.

395 Mit K. L. Schmidt, aaO., 367.

396 Zur Begründung s. o.

397 Gegen F. Sieffert, aaO., 188: »So sollte der göttliche Heilsweg gehen, von Israel zu den Heiden.«

398 Th. Zahn, aaO., 160.

gebraucht – im Sinne von ›kommen nach‹ (γενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα Acta 20,16; vgl. 21,27; 25,15; εἰς τὴν Περσίδα γενόμενος 2 Makk 1,13)[399]; an unserer Stelle hat sie die entsprechende übertragene Bedeutung: »damit der Segen Abrahams zu den Heiden käme in Christus Jesus«[400].

Die εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (Gen. obi.)[401] ist – wie wir bereits oben zu V. 8f. gesehen haben – der Segen, der Abraham grundlegend und umfassend in Gen 12,2f. verheißen worden ist und der sich für ihn persönlich schon zu Lebzeiten in Gestalt der Rechtfertigung im Glauben verwirklicht hat (Gal 3,6 = Gen 15,6; vgl. Gal 3,18). Aufgrund dieser Gleichsetzung von εὐλογεῖσθαι und δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως (vgl. auch 3,11.21f.24) kann Paulus dann folgern, daß die Rechtfertigung der Heiden dem Abraham schon im voraus verkündet worden ist (Gal 3,8; Gen 12,3/18,18) und daß die an Christus Gläubigen *wie* Abraham (Gal 3,6) und *mit* Abraham gesegnet worden sind (Gal 3,9).

Der Anschluß der Segensaussage (V. 14) an die Ausführungen über den Fluch (V. 10–12) und dessen Überwindung (V. 13) ist keineswegs »rätselhaft«[402], sondern formal wie inhaltlich gesehen durchaus plausibel. Der Dual Segen/Fluch bestimmt – neben den Gegensatzpaaren Glaube/Toraobservanz und Rechtfertigung/Nichtrechtfertigung[403] – die Argumentation des Apostels bereits seit 3,8. Wie in V. 13f. die Überwindung der κατάρα als Verwirklichung der εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ verstanden wird, so ist umgekehrt in V. 10 das Ermangeln des εὐλογεῖσθαι (V. 8f.) als ὑπὸ κατάραν εἶναι beschrieben worden. Wo Segen nicht wirksam wird, bleibt der Fluch bestimmend; und wo der Fluch beseitigt wird, kann der Segen Platz greifen. Jede Aussage über einen der beiden Begriffe impliziert somit eine gegensätzliche über das Antonym.

Indem Paulus den Abrahamssegen als Gottes Antwort auf die durch menschliche Schuld verursachte universale Fluchwirklichkeit beschreibt, bringt er zugleich die jahwistische Interpretation der grundlegenden Verheißung Gottes an Abraham zur Geltung; denn auch für den Jahwisten bildet der programmatische Abschnitt Gen 12,1–3 – mit seinem spezifischen Höhepunkt in V. 3b – sowohl den Abschluß der gesamten Gen 2–11 umfassenden Urgeschichte als auch den eigentlichen Schlüssel für deren Verständnis[404]. Auf dem Hinter-

---

399 Vgl. Bauer/Aland, Art. γίνομαι, 319; s. ebd. zu weiteren Belegen.

400 Gegen BDR § 207,1, nach denen εἰς hier anstelle des einfachen Dativs gebraucht wird; F. Mussner, aaO., 235, der unter Hinweis auf Joh 1,17b (ohne εἰς!) die Übersetzung »Wirklichkeit werden« vertritt.

401 Da sich bei den indeklinablen Eigennamen der Genitiv als Attribut auch artikellos anschließen kann, hat das τοῦ hier wie auch in 3,29 anaphorische Funktion und knüpft an V. 6–9 an; vgl. BDR § 260,3 und Anm. 12.

402 So K. Berger, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, 53; vgl. J. Becker, aaO., 38: »Die Verbindung zu V. 13 ist nicht ganz einsichtig.«

403 Beide Begriffspaare werden schon in 2,16 eingeführt.

404 Mit G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1971, 9–86, hier 72.74; u.ö.; s. zum Ganzen vor allem H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, in: Ders., Gesammelte Studien zum

grund der Geschichte universaler menschlicher Verfehlung bildet die Segenszusage »den Neueinsatz göttlichen Handelns«[405] und »die große göttliche Gegenwende«[406] gegenüber der vorherigen Fluchgeschichte. Daß der erstmalig in Gen 12,1–3 ausgesprochene Segen vom Jahwisten als Aufhebung des alle Menschen bestimmenden Fluches verstanden wird, läßt sich u. a. auch anhand der Antonyme »Fluch« und »Segen« aufzeigen. So korrespondiert dem fünfmaligen Aussprechen (Gen 3,14.17; 4,11; 9,25) bzw. Ansprechen (5,29; vgl. 3,17) des »Fluches« (Wurzel ארר) in der Unheilsgeschichte von Kap 2–11 die fünffache Verwendung des Stichworts »Segnen« bzw. »Segen« (Wurzel ברך) beim Zuspruch des Heils in 12,2f.[407]. Folglich interpretiert Paulus Gen 12,1–3 durchaus im Sinne des Jahwisten, wenn er einerseits Abraham in den Kreis derer einbezieht, die auf die Rechtfertigung aus Gnade angewiesen sind (Gal 3,6.9.18; Röm 4,1ff.)[408], und wenn er andererseits die Segenszusage für die Heidenvölker als den entscheidenden Zielpunkt der Abrahamsverheißung bezeichnet (Gal 3,14a; vgl. 3,8)[409].

Die präpositionale Wendung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ steht betont am Ende des ersten Teilsatzes von V. 14. Weil allein Christus durch sein stellvertretendes Sterben von dem Fluch der Tora befreit hat, deshalb kommt es auch einzig und allein in Christus zur Verwirklichung des Abraham verheißenen Segens. Daß Paulus diese soteriologische Bestimmung exklusiv versteht, ergibt sich nicht nur aus der folgenden exegetischen Vertiefung von Gal 3,8 und 3,14 in 3,16, sondern vor allem aus der unmittelbar vorausgehenden Argumentation in 3,6–12 und aus den Darlegungen in 2,15–21 und 3,1–5. Gemäß den in V. 13 beschriebenen Voraussetzungen kann die Rechtfertigung – in der für Paulus

---

Alten Testament, TB 22, München 1964, 355–361, hier 359; O. H. Steck, Genesis 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Probleme biblischer Theologie, FS Gerhard von Rad, hg. v. H. W. Wolff, München 1971, 525–554, hier 539–542; O. Hofius, »Rechtfertigung des Gottlosen«, aaO., 142–145.

405 Mit O. H. Steck, aaO., 542.

406 So W. Zimmerli, 1. Mose 12–25: Abraham, 21.

407 S. auch H. W. Wolff, aaO., 360; O. H. Steck, aaO., 540f.; O. Hofius, aaO., 143. Vgl. daneben noch die »negative Voranzeige von Gen 12,3« (H. W. Wolff, ebd.) in Gen 8,21 (לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד).

408 Vgl. O. Hofius, aaO., 128ff. und vor allem 144 (in Anlehnung an W. Hofius): »Wie alle anderen Menschen, so steht auch Abraham unter dem Gottesurteil von Gen 6,5 und 8,21; indem Gott ihm den Segen zusagt, ›hebt er bei ihm den Fluch auf‹. Das heißt aber: Er ›spricht ... den Gottlosen frei und begründet – unbegreiflich – Gemeinschaft mit ihm‹. An Abraham ereignet sich so unter der in freier, gnädiger Zuwendung zugesprochenen Verheißung die *iustificatio impii sola gratia*. Diese setzt den in Gen 12,4a erwähnten Gehorsam Abrahams gegen Jahwes Gebot von V. 1b nicht als Bedingung voraus, sondern sie setzt diesen Gehorsam allererst frei.«

409 Vgl. H. W. Wolff, aaO., 359f.: »Die sogenannte Urgeschichte erklärt vorweg, *warum* alle Sippen der Erde Segen brauchen. Das ist von 12,3b rückläufig als ihre geheime Leitfrage enthüllt.« »Mit verschiedenartigem Überlieferungsgut legt der Jahwist beharrlich dar, daß sein Blick auf *die ganze Menschheit* gerichtet ist«. AaO., 361: »Die eigentliche Botschaft des Jahwisten [darf] nur in 12,3b gesehen werden«.

die εὐλογία besteht – ausschließlich ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und somit nicht ἐν νόμῳ, im Bereich bzw. mit Hilfe der Sinai-Tora (3,11; vgl. 2,16.21; 3,10ff.), erlangt werden. Dementsprechend wird der Segen lediglich διὰ τῆς πίστεως, im Modus des Glaubens, und keineswegs ἐξ ἔργων νόμου, auf Grund von Toraobservanz, zugeeignet (vgl. 2,16; 3,2.5.10–12) – wie der Apostel dann mit dem zweiten, parallel konstruierten ἵνα-Satz in V. 14b ausdrücklich betont.

In der Wir-Aussage von V. 14b (ἵνα ... λάβωμεν) hat Paulus wie in V. 13[410] die Gläubigen insgesamt (οἱ ἐκ πίστεως V. 9) im Blick[411]. Weder kann von der Parallelstruktur der beiden Teilsätze her abgeleitet werden, die 1. Pers. Pl. in V. 14b beziehe sich einzig auf die Heidenchristen[412], noch ist die Folgerung zutreffend, der Apostel meine in V. 14b nur die Judenchristen, weil sie dem Segen in Christus näherstünden[413]. Vielmehr liegt Paulus gerade daran, abschließend noch einmal die in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ gründende Gemeinsamkeit aller υἱοὶ Ἀβραάμ (V. 7) hervorzuheben.

Die Erwähnung des Geistempfangs allerdings dient – wie auch in 3,1–5 und dann nochmals in 4,6 – vor allem dazu, die Heidenchristen auf diejenige Voraussetzung anzusprechen, die offensichtlich unbestritten ist. So gewiß es ist, daß die Galater den Geist ἐξ ἀκοῆς πίστεως empfangen haben (3,1f.5), so gewiß haben sie mit ihm den Segen Abrahams (3,14) und die Abrahamskindschaft (3,7.29) – und das heißt: die Gotteskindschaft selber (4,5; vgl. 3,26) – erlangt.

Τὴν ἐπαγγελίαν[414] λαμβάνειν bedeutet in 3,14b: »der Verwirklichung der Verheissung theilhaftig werden«[415], »das Verheißungs*gut* erhalten«[416] (vgl. auch 3,23); denn das πνεῦμα ist faktisch ja bereits unter der Verkündigung des Apostels verliehen worden[417]. Das Genitivattribut τοῦ πνεύματος ist keinesfalls als Genitivus subiectivus[418] (»das vom Geist Verheißene«), sondern entweder als Genitivus obiectivus[419] oder – da es sich um die Erfüllung, nicht um die Ankündigung handelt – vielmehr als Genitivus epexegeticus resp. appositi-

---

410 Gegen TH. ZAHN, aaO., 161, nach dem in »V. 13 und 14a durch ἡμᾶς, ἡμῶν und τὰ ἔθνη Juden und Heiden scharf gegenübergestellt waren«. Vgl. auch H. LIETZMANN, aaO., 19.

411 Mit F. SIEFFERT, aaO., 189; E. D. BURTON, aaO., 176; H. SCHLIER, aaO., 137; A. OEPKE, aaO., 109; U. LUZ, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 152, Anm. 70.

412 So G. S. DUNCAN, aaO., 103. Die Deutung auf die Heidenchristen scheitert schon daran, daß Paulus sich mit der 1. Pers. Pl. ausdrücklich in die Aussage einschließt.

413 Gegen J. A. BENGEL, Gnomon, 471: nos, Judaei, benedictioni in Christo propinqui.

414 Bei der schlechter bezeugten varia lectio εὐλογίαν (p^{46}D*F G u. a.) handelt es sich um eine sekundäre Angleichung an die Formulierung von V. 14a.

415 Mit F. SIEFFERT, aaO., 189.

416 Im Gegensatz zum Verheißungs*wort*; vgl. u. a. J. SCHNIEWIND/G. FRIEDRICH, Art. ἐπαγγέλλω κτλ, ThWNT II, 573–583, hier 580,10ff. u. Anm. 59.

417 Mit H. LIETZMANN, aaO., 19.

418 Ablehnend auch F. SIEFFERT, aaO., 189; H. SCHLIER, aaO., 141.

419 So F. SIEFFERT, aaO., 189; F. MUSSNER, aaO., 235, Anm. 116: »Genitiv des Inhalts«.

vus zu verstehen: »das Verheißungsgut, das im Geist besteht« – »der verheißene Geist«[420].

Daß nach Paulus der Segen Abrahams sowohl in der Rechtfertigung (Gal 3,6.8.11.21.24) als auch in der Gabe des Geistes (3,2.5.14; 4,6) besteht[421], findet in dem Wechsel der Beschreibungen von Rechtfertigung und Geistempfang in Gal 2,15–21 und 3,1–5 und nun wieder in 3,6–9 und 3,14 seinen Ausdruck. Da der Geist den Glauben wirkt, in dem das Heil zugeeignet wird, fallen das δικαιοῦσθαι und das τὸ πνεῦμα λαμβάνειν zeitlich zusammen. Sie sind nach dem Rechtfertigungsverständnis des Apostels als zwei Aspekte *eines* Geschehens zu bestimmen.

Der Begriff ἐπαγγελία bezeichnet bei Paulus durchgängig die Segensverheißung an Abraham (Gen 12,1–3) und deren Entfaltung in den verschiedenen ἐπαγγελίαι τῶν πατέρων (Röm 15,8); das gilt sowohl für die zentralen, der Abrahamthematik gewidmeten Abschnitte Gal 3,6–4,7; 4,21–31 und Röm 4,1–25[422] wie auch für die übrigen paulinischen Belege, Röm 9,4.8.9; 15,8; 2 Kor 1,20. Nicht anders verhält es sich mit dem Verb ἐπαγγέλλομαι in Gal 3,19 und Röm 4,21[423]. Insofern ist bei dem üblichen Hinweis auf die parallelen Formulierungen in Acta 2,33 (ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος ἁγίου {Gen. obi.}, vgl. 2,39 {abs.}) und in Lk 24,49; Acta 1,4 (ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρός {μου}, Gen. subi.)[424] eine gewisse Vorsicht geboten. Nach Lukas handelt es sich bei der »Verheißung des Geistes« um die Vorankündigung des Pfingstgeschehens durch Jesus selbst (Lk 24,49; Acta 1,4f.) und durch den Mund der alttestamentlichen Propheten. Demgemäß wird die Pfingstpredigt in Acta 2,14ff. mit dem ausführlichen Zitat von Joel 3,1–5a (LXX) eröffnet – τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ (V. 16)[425].

Paulus hingegen bezieht sich in Gal 3,14b keineswegs auf ein Jesuslogion[426], noch versteht er ἐπαγγελία hier als eine prophetische – d.h. durch Menschen vermittelte – Verheißung. Vielmehr geht aus dem folgenden Zusammenhang eindeutig hervor, daß er auch mit dem Ausdruck ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος die Abrahamsverheißung meint – wie sie von Gott *unmittelbar* (3,16–20) und 430 Jahre *vor der Sinai-Tora* (3,17) zugesprochen worden ist. Die späteren

420 Vgl. H. Lietzmann, aaO., 19; H. Schlier, aaO., 141; und die meisten Exegeten.

421 Daneben wird die εὐλογία im Galaterbrief noch mit der Gabe der ζωή (3,11.21) und mit der υἱοθεσία (3,26; 4,5–7) identifiziert.

422 Gal 3,14.16.17.18 (2×).21.22.29; 4,23.28; Röm 4,13.14.16.20.

423 Lediglich in dem sekundären Einschub 2 Kor 6,14–7,1 bezieht sich αὗται αἱ ἐπαγγελίαι (7,1) unmittelbar auf Prophetenzitate (s. 6,16–18).

424 Vgl. u.a. F. Sieffert, aaO., 189; H. Schlier, aaO., 141: »Einen Kommentar dazu liefert Apg 2,33«.

425 S. zum Ganzen J. Schniewind/G. Friedrich, aaO., 578,5ff.; R. Pesch, Die Apostelgeschichte (Apg 1–12), EKK V/1, Neukirchen 1986, 66.119.124; J. Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD 5, 17. Aufl., Göttingen 1981, 22.52f.59.

426 Gegen G. S. Duncan, aaO., 103: »a phrase which is doubtless also meant to recall certain words of Jesus«; vgl. E. D. Burton, aaO., 177.

prophetischen Heilsworte, in denen explizit die Verleihung des Geistes an das ganze Gottesvolk angekündigt wird (Hes 36,27; 37,14; 39,29; Jes 32,15; 44,3; 59,21; Joel 3,1f.; Sach 12,10)[427], begreift Paulus somit als Wiederholungen und Erläuterungen der Grundverheißung von Gen 12,1–3 – inklusive ihrer Variation in den verschiedenen ἐπαγγελίαι τῶν πατέρων (Gen 12,7; 13,15;17,4–8; 18,18; 22,17f.; 24,7; 26,4; 28,13f.).

Traditionsgeschichtlich gesehen knüpft Paulus in Gal 3,14 wohl an jenes alttestamentliche Heilsorakel an, in dem sich die ungewöhnliche Parallelisierung von εὐλογία und πνεῦμα ebenfalls findet – Jes 44,1–5: ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα σου καὶ τὰς εὐλογίας μου ἐπὶ τὰ τέκνα σου (V. 3b). Hier wird dem Volk, das auf Grund seiner Sünden (43,24)[428] des Segens entbehrt – wie das ›Durstige‹ und ›Trockene‹ des Wassers (V. 3a) –, die Ausgießung des Geistes und des Segens Jahwes für die Nachkommen zugesagt. Dabei soll sich das neue Wachstum Israels sowohl durch Vermehrung der Nachkommen (V. 4) wie auch durch das Hinzukommen von Heiden (V. 5) vollziehen[429]. Ihre Zugehörigkeit zum Volk Gottes werden diese Proselyten dann durch ihr offenes Bekenntnis zu dem Gott Israels – also nicht durch ihre Beschneidung![430] – bekunden (V. 5).

Wie Paulus dieses Heilsorakel bei Deuterojesaja verstanden hat, kann nicht fraglich sein. Nach der Überzeugung des Heidenapostels hat sich diese Ankündigung des eschatologischen Handelns Gottes in Christus erfüllt: Die Segensverheißung für den Samen – d.h. die Kinder – Abrahams (Jes 44,3/Gal 3,7.29)[431], zu denen neben leiblichen Nachkommen (Jes 44,4/Gal 2,15ff.)[432]

---

[427] Vgl. noch Hes 11,19; 18,31; 36,26. Zum Ganzen s. R. ALBERTZ/C. WESTERMANN, Art. רוח, THAT II, München 1976, 726–753, hier 751f., IV.5; F. BAUMGÄRTEL, Art. πνεῦμα κτλ, ThWNT VI, 357–366, hier 363f.

[428] Vgl. zur redaktionellen Zusammengehörigkeit von Gerichtsrede (Jes 43,22–28) und Heilsorakel (Jes 44,1–5) C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, ATD 19, Göttingen 1966, 109f.; K. ELLIGER, Deuterojesaja (40,1–45,7), BK XI/1, Neukirchen 1978, 364ff. So wie in Gal 3,14 das Kommen des Segens als Folge der Befreiung vom Fluch (3,13) beschrieben wird, so ist auch die Heilsankündigung in Jes 44,1–5 auf dem Hintergrund der Vergebungszusage in 43,25 zu hören: »Durch das vergebende Wort wird das neue Tun Gottes ermöglicht, das in 44,3–5 angekündigt wird« (mit C. WESTERMANN, aaO., 110).

[429] Mit C. WESTERMANN, aaO., 111f.; K. ELLIGER, aaO., 391ff. (s. ebd. zur Diskussion); R. ALBERTZ/C. WESTERMANN, aaO., 752.

[430] Vgl. B. DUHM, Das Buch Jesaja, 5. Aufl., Göttingen 1968, 331: »Ein jüngerer und mehr gesetzlich gesinnter Schriftsteller hätte vermutlich diesen Zug vermieden und lieber von der Beschneidung gesprochen.« C. WESTERMANN, aaO., 112: »Hier liegt der Durchbruch zu einem neuen Verständnis des Gottesvolkes als der sich zu Jahwe bekennenden Gemeinde.« Wenn Deuterojesaja als Manifestation des Bekenntnisses zu Jahwe nicht die Beschneidung nennt, »so ist daraus« – nach C. WESTERMANN, ebd. – »mit Sicherheit zu schließen, daß er der Beschneidung als Merkmal der Zugehörigkeit zum Volke Gottes eine entscheidende Bedeutung nicht gegeben hat«.

[431] Vgl. Röm 4,13.16.18; 9,7f.

[432] Vgl. Röm 1,16; 4,12.16; 9,24.27ff.

auch ehemalige Heiden gehören (Jes 44,5/Gal 1,16; 2,7ff.; 4,8f.)[433], wird dadurch verwirklicht, daß Gott unter der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus Glauben weckt und seinen Geist verleiht (Jes 44,3/Gal 3,2.5; 3,14; 4,6). Die durch den Geist bewirkte Zugehörigkeit zum ›Israel Gottes‹, d.h. zur Heilsgemeinde Israel (Gal 6,16; Röm 9,6bβ)[434], äußert sich, wie angesagt, in dem Bekenntnis zu dem einen Gott (Jes 44,5; vgl. 1 Kor 8,6) und zu dem einen Herrn, Jesus Christus (1 Kor 8,6; 12,3; Röm 10,9)[435].

So ist infolge des Kreuzesgeschehens der Segen Abrahams allein in Christus zu den Heiden gekommen – und nicht durch die Tora – und der verheißene Geist ausschließlich im Modus des Glaubens[436] empfangen worden – und damit nicht durch Beschneidung und Toraobservanz.

---

433 Vgl. Röm 1,5.16; 4,11.16; 9,24ff.; 15,16ff.

434 Jes 44,5: καὶ οὗτος βοήσεται . . . ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰσραήλ.

435 S. zu der Zugehörigkeitsformel in Jes 44,5: τοῦ θεοῦ εἰμι, Röm 14,8: τοῦ κυρίου ἐσμέν, vgl. Gal 3,29 und 1 Kor 3,23: ὑμεῖς Χριστοῦ.

436 Der Artikel in der präpositionalen Wendung διὰ τῆς πίστεως hat wieder anaphorische Funktion (s. 3,7.9.11f. bzw. schon 2,16.20; 3,2.5). Die Bestimmung korrespondiert dem ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ und hat keineswegs *die* einschränkende Funktion, die J. Becker, aaO., 38, voraussetzt: »Das betont nachgestellte ›durch den Glauben‹ zeigt an, daß Fluchbefreiung und Segensausteilung keine kosmische Generalamnestie sind«. Vielmehr bildet hier wie im Kontext durchgängig die *Toraobservanz* den Gegensatz zum Glauben. Deshalb ist mit E. Schweizer (Art. πνεῦμα κτλ, ThWNT VI, 387–453, hier 424) festzuhalten: »Die Formulierung besagt ja in ihrem dauernden Gegensatz zu ἐξ ἔργων νόμου nur, daß hier nicht menschliches Verdienst den Geist erworben hat.« – Wie wir bereits zu Gal 3,6–9 festgestellt haben, liegt Paulus nicht an einer Differenzierung zwischen dem Glauben Abrahams und dem der an Christus Gläubigen, wie H. Schlier, aaO., 141, vertritt: »Ist der Glaube Abrahams daher Glaube in der Verheißung, so ist der Glaube, der sich mit Jesu Christi Gehorsam eröffnet hat, Glaube in der Erfüllung oder zustandegekommener, erfüllter Glaube.« Bei dieser Unterscheidung wird übersehen, daß nach Paulus auch Abraham schon die Erfüllung der Segensverheißung in Gestalt der Rechtfertigung erfahren hat (Gen 15,6/Gal 3,6; vgl. 3,9.18; Röm 4,1ff.).

IV. Gal 3,15–18: Verheißung und Gesetz

Die grundsätzlichen Ausführungen von Gal 3,6–14 werden nun im folgenden Abschnitt 3,15–18 durch die Verhältnisbestimmung von Abrahamsverheißung und Sinai-Tora vertieft. Wie die ausdrückliche Anrede signalisiert, setzt Paulus mit 3,15 zu einem neuen Argumentationsgang an, der keineswegs nur als Anhang zur Auslegung in 3,6–14 zu verstehen ist[1].

Nach der schroffen Bezeichnung der Adressaten als ἀνόητοι Γαλάται in 3,1 spricht der Apostel die Galater jetzt wieder gewinnend und herzlich als ἀδελφοί[2] an. Diesen Wechsel sollte man nicht psychologisierend deuten - etwa in der Weise, daß »die Stimmung sich besänftigt [habe]«[3] und »die Erregung vom Anfang des Kap. 3 wieder abgeklungen [sei]«[4]. Auch ist die neuerliche Anrede nicht so zu interpretieren, daß sich der Apostel jetzt wieder den Galatern direkt zuwenden wolle, während er im vorhergehenden Abschnitt eigentlich zu den Judaisten gesprochen habe[5]. Vielmehr erklärt sich die Wendung ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω als Topos. Während Paulus in 3,1–5 einen persönlichen, eindringlichen Appell an die Adressaten formuliert und mit 3,6–14 eine grundlegende, sachliche Darlegung geboten hat, will er in 3,15–18 das bisher Gesagte anhand eines Beispiels aus dem menschlichen Leben verdeutlichen. Auch bei der ausführlichen Begründung seiner theologischen Thesen aus der Schrift in 3,6–14 ist Paulus vom Entsetzen (1,6) über die Entwicklung der Galater bestimmt, die er bei aller Auseinandersetzung mit den Argumenten der judaistischen Gegner durchgängig im Blick behält[6]. Was sich mit V. 15 allerdings ändert, ist die Argumentationsebene und die Begründungsstruktur.

Dabei wird die Funktion von Gal 3,15–18 noch nicht hinreichend erfaßt, wenn man die Darlegungen als »Vergleich«[7] bzw. als *exemplum* im literarisch-

---

[1] Gegen D.-A. Koch, aaO., 226, Anm. 6, der zudem 3,6–14 insgesamt als Auslegung von Gen 15,6 versteht; vgl. dagegen oben zu V. 6.

[2] S. auch Gal 1,11; 4,12.28.31; 5,11.13; 6,1.18.

[3] So F. Sieffert, aaO., 190.

[4] So J. Rohde, aaO., 146.

[5] Gegen E. D. Burton, aaO., 177f.

[6] Entsprechend war schon der Bericht des ersten Hauptteils (1,11–2,21) bis hin zur Wiedergabe der antiochenischen Auseinandersetzung auf die galatische Situation hin formuliert.

[7] So A. Oepke, aaO., 110.

rhetorischen Sinne[8] bestimmt. Wie schon die betonte Gegenüberstellung von *ὅμως ἀνθρώπου* κεκυρωμένην διαθήκην ... in V. 15 und διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ *τοῦ θεοῦ* in V. 17 zeigt, handelt es sich vielmehr um einen Qal wachomer, speziell um einen Schluß a minore ad maius[9]: »Was bei Menschen, also im weltlichen Bereich, schon gilt, gilt erst recht bei Gott«[10]. Damit verknüpft sind in V. 16a und V. 18b zwei gleichlautend eingeleitete Faktizitätsbeweise (τῷ δὲ 'Αβραὰμ ...) und in V. 16b eine exegetische Zwischenbemerkung zur singularischen Formulierung καὶ τῷ σπέρματί σου in V. 16a.

Daß Paulus die Verbindlichkeit und Unabänderlichkeit der von Gott zugesprochenen ἐπαγγελία am Beispiel einer menschlichen διαθήκη verdeutlicht, ist insofern naheliegend, als sich der Begriff διαθήκη – für hebr. בְּרִית – in Gen 15,18 und 17,1–8 (LXX) mehrfach im Kontext der Abrahamsverheißung findet. Allerdings ist in der exegetischen Diskussion bis heute umstritten, welches spezifische Verständnis des Begriffs in Gal 3,15 vorausgesetzt wird[11]. Kaum noch vertreten werden dabei die Bedeutungen »Vertrag«[12] und »Bund«[13]. Gegen beide Interpretationsmöglichkeiten ist einzuwenden, daß es sich in Gal 3,15ff. nach Wortlaut (Sg. ἀνθρώπου) und Kontext (Gott als der Verfügende) nicht um die Übereinkunft zweier Parteien, sondern um die einseitige Willenserklärung, die Verfügung eines einzelnen handelt. Zudem lassen die rechtstechnisch gebrauchten Begriffe κυροῦν, ἀθετεῖν, ἐπιδιατάσσεσθαι, ἀκυροῦν[14] in V. 15 und V. 17 sowie die Folgerung in V. 18 (mit den Begriffen κληρονομία, χαρίζεσθαι) eher an das Schenkungs- bzw. Erbrecht denken.

So wird διαθήκη hier überwiegend im Sinn von testamentum[15], der letztwil-

---

[8] So H. D. Betz, aaO., 154; s. dazu grundsätzlich H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, Bd. I, § 410–426.

[9] Mit F. Sieffert, aaO., 190; H. Schlier, aaO., 144; F. Mussner, aaO., 236; u. a.

[10] Mit F. Mussner, aaO. S. bereits J. Calvin, Ad Galatas, 567: Argumentum est a minori ad maius. hominum contractus absque controversia rati habentur: quanto magis quod statuit Deus?

[11] S. zum Grundsätzlichen J. Behm, Art. διατίθημι κτλ, ThWNT II, 127–137; E. Kutsch, Art. בְּרִית, THAT I, 339–352; ders., Art. Bund, TRE VII, 397–410; Bauer/Aland, Art. διαθήκη, 366f.; zur weiteren Literatur s. ThWNT X/2, 1041–1046; zum paulinischen Gebrauch vgl. auch O. Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, aaO., 75ff.

[12] S. u. a. J. Calvin, aaO., 567: *pactum* resp. *contractus*.

[13] So noch E. D. Burton, aaO., 179: »›convenant‹ in the sense of the O.T. בְּרִית«; zu den zahlreichen früheren Befürwortern s. ebd. und bei F. Sieffert, aaO., 190.

[14] S. neben den entsprechenden Artikeln der Wörterbücher vor allem O. Eger, Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen, ZNW 18 (1917/18), 84–108; E. Bammel, Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal. III. 15–17) und das jüdische Rechtsdenken, NTS 6 (1959/60), 313–319.

[15] S. bereits Vulg.: hominis confirmatum testamentum; M. Luther, WA 40, I, 459.462f.; vgl. aaO., 462: In Testamentis et aliis humanis rebus fit executio et servatur, quod lex praecipit. Cur idem non fit potius in Testamento Dei, quod Deus ipse promisit Abrahae et semini eius?

ligen Verfügung für den Fall des Todes[16], verstanden. Allerdings ergibt sich bei dieser Interpretation das Problem, daß gerade der entscheidende Aspekt der Unabänderlichkeit nicht zur Geltung kommt. Denn unabhängig davon, ob man Gal 3,15 auf dem Hintergrund des römischen[17] oder des hellenistischen Erbrechts[18] oder auch im Hinblick auf »allgemeingültige Erfahrungen«[19] deutet, ist eine Abänderung des Testaments durch den Erblasser grundsätzlich möglich – sei es durch Aufsetzen eines neuen Testaments oder durch Hinzufügung eines Kodizills. Infolgedessen muß man entweder οὐδείς in Gal 3,15 auf einen Dritten beziehen – in der Bedeutung »kein anderer«[20] – oder aber für den Grundsatz οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται den Tod des Testators voraussetzen[21]. Im ersten Fall wäre das Beispiel für die folgende Argumentation jedoch unbrauchbar, weil es ja um das Problem zweier ›Verfügungen‹ Gottes geht. Denn würde der Apostel die Sinai-Tora nicht auf Gott, sondern auf eine andere Autorität zurückführen, dann wären die ausführlichen Darlegungen zum Verhältnis von Väterverheißung und Sinai-Tora (V. 17f.) und zu Wesen und Funktion des νόμος (V. 19ff.) gegenstandslos. Zudem versteht es sich für Paulus wie für seine Kontrahenten von selbst, daß Gottes Wort an die Väter nicht durch einen Dritten aufgehoben oder verändert werden kann.

Im zweiten Fall ergeben sich theologisch fatale Konsequenzen, insofern die Logik des Vergleichs den Gedanken des Todes Gottes notwendig voraussetzt[22]. Denn daß Gott in der Sinai-Tora seine Verheißung nicht nachträglich konditioniert haben kann, ließe sich mit dem so verstandenen Beispiel nur dann begründen, wenn auch Gott als Testator dazu nicht mehr in der Lage wäre. Unter diesen Voraussetzungen kann es denn auch nicht wundern, wenn

---

16 Vgl. Bauer/Aland, aaO., 366; zu den älteren Vertretern s. F. Sieffert, aaO., 190.

17 So u. a. M. Conrat, Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15–4,7), ZNW 5 (1904), 204–227; vgl. dagegen auch E. Bammel, aaO., 313; zur Lit. s. ebd., Anm. 4, und H. D. Betz, aaO., 155, Anm. 19.

18 So O. Eger, aaO., 93ff.; J. Behm, aaO., 132; A. Oepke, aaO., 110f.

19 So J. Rohde, aaO., 147; vgl. schon Th. Zahn, aaO., 165.

20 Zum Näheren s. u.

21 Vgl. Th. Zahn, aaO., 167: »Dabei ist vorausgesetzt, daß der Testator selbst nicht mehr in der Lage ist, sein Test[ament] zu widerrufen oder durch nachträgliche Verfügungen zu ändern, d. h. daß er gestorben ist.«

22 Zur Härte dieser Deutung s. auch J. Rohde, aaO., 148: »Gott kann also nicht durch das Mosaische Gesetz sein früheres Testament, das in der Verheißung an Abraham bestand, abgeändert oder ungültig gemacht haben [...]. Paulus will in V. 15 also klarmachen, daß ein rechtskräftig gewordenes Testament von dem, der es gegeben hat, nicht mehr abgeändert wird; denn da ein Testament erst durch Eröffnung nach dem Tode des Erblassers in Kraft tritt, kann es der Erblasser dann selbstverständlich nicht mehr ändern.« Wenn man auch bei solchen Beispielen »nicht versuchen [darf], jeden Einzelzug der paulinischen Argumentation zu deuten« (so J. Rohde, aaO., 148, Anm. 124), bleibt doch der Mangel dieser Interpretation, daß »das Peinliche des Vergleichs, nämlich der Tod des Erblassers besonders in die Augen springt« (mit E. Bammel, aaO., 314).

H. Lietzmann konstatiert, daß »das Gleichnis hinkt«[23], und H.-J. Schoeps darüber hinaus die gesamte Argumentation in Gal 3,15–18 für einen »abstrusen Versuch«[24] hält.

Bei der bisherigen Darstellung ist freilich das jüdische Erbrecht noch unberücksichtigt geblieben. In ihm gibt es in – begrifflicher wie sachlicher – Anlehnung an das hellenistische Recht das Institut der דְּיַתֵּיקִי, der Willensverfügung eines Schwerkranken (שְׁכֵיב מְרַע) angesichts des Todes[25]. Allerdings kann auch dieses Testament im Falle der Genesung vom Erblasser jederzeit aufgehoben bzw. durch ein anderes Testament ersetzt werden[26]. Anders verhält es sich hingegen bei der zweiten Möglichkeit der Erbregelung, der מַתָּנָה, aram. מַתְּנָא, מַתַּנְתָּא, der »Schenkung« eines Gesunden (בָּרִיא)[27], die möglicherweise schon in Sir 33,20[28] und in Lk 15,31[29] vorausgesetzt wird – sicherlich aber nicht in Lk 15,12[30] oder im Gleichnis von den bösen Weingärtnern, Mk 12,9 par[31]. Als ältester rabbinischer Beleg für diese Überschreibung des Vermögens an einen anderen kann wohl das auf Nachum den Meder zurückgeführte Zitat in TosBB 9,1 gelten[32].

Die der Struktur nach gemeinorientalische[33] Rechtseinrichtung der Mattanah hat folgende Charakteristika: »(1) Der Gegenstand des Rechtsgeschäfts geht sofort in den Besitz des so Begabten über, der Verfügende behält sich nur das Nutznießungsrecht bis zu seinem Tode vor; (2) die Verfügung kann – im Unterschied zur דיתיקי – unter keinen Umständen widerrufen oder abgeändert werden; (3) es handelt sich um die Verfügung eines Gesunden, der Gedanke an den Tod bleibt, soweit dies bei einem solchen Akt überhaupt möglich ist, im Hintergrund.«[34]

---

23 H. Lietzmann, aaO., 20; vgl. auch J. Eckert, aaO., 79f., Anm. 7; H. Räisänen, Paul and the Law, 129.

24 H.-J. Schoeps, Paulus, 189, Anm. 5.

25 Zu Gal 3,15 herangezogen von Bill. III, 545–549. Kritisch in Hinsicht auf die Bedeutung für Gal 3,15 E. Bammel, aaO., 314.

26 Vgl. Bill. III, 546f.550f.; E. Bammel, aaO., 315.

27 Vgl. R. Yaron, Gifts in Contemplation of Death in Jewish Law and Roman Law, Oxford 1960; E. Bammel, aaO., 314ff. (s. zur Lit. ebd., 314, Anm. 9); grundsätzlich auch Bill. III, 549–553. In kritischer Abgrenzung gegenüber P. Billerbeck stellt E. Bammel, aaO., 314ff., heraus, daß es sich bei der Mattanah eines Gesunden um den Normalfall handelt, während die דְּיַתֵּיקִי auf die Willenserklärung eines Todkranken beschränkt wird.

28 Sir 33,20: υἱῷ . . . μὴ δῷς ἐξουσίαν ἐπὶ σὲ ἐν ζωῇ σου· καὶ μὴ δῷς ἑτέρῳ τὰ χρήματά σου, ἵνα μὴ μεταμεληθεὶς δέῃ περὶ αὐτῶν. Vgl. E. Bammel, aaO., 315.

29 καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν. Mit J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 8. Aufl., Göttingen 1970, 128f.

30 ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον. Gegen Bill. III, 549.

31 καὶ δώσει . . . ἄλλοις. Gegen E. Bammel, aaO., 315.

32 TosBB 9,1: "הכותב נכסיו בשום חבירו". Dieser Tannait der ersten Generation soll den Fall des Tempels noch erlebt haben. Vgl. zur Praktizierung schon in vorneutestamentlicher Zeit auch E. Bammel, aaO., 315.

33 Vgl. E. Bammel, ebd.; zur Literatur ebd., Anm. 1.2.

34 E. Bammel, aaO., 315.

Somit haben wir es bei der Mattanah mit dem einzigen Rechtsinstitut zu tun, auf das der in Gal 3,15 formulierte Grundsatz zutrifft und von dem aus sich der Schluß a minore ad maius in V. 17f. überhaupt nachvollziehen läßt[35]. Ob Paulus bei seiner Argumentation in Gal 3,15–18 von diesem speziellen Verfahren ausgeht, wird in der folgenden Exegese noch zu prüfen sein. Jedenfalls spricht alles dafür, den Begriff διαθήκη in Gal 3,15 mit der Grundbedeutung »Verfügung« wiederzugeben und ihn nicht im spezifischen Sinn als »Testament«, als »letztwillige Verfügung für den Fall des Todes« zu bestimmen; denn der Gedanke des Ablebens des Verfügenden ist weder im Text angedeutet noch mit dem Kontext vereinbar.

Wie bereits erwähnt, ist die Einleitung: »Ich will nach menschlicher Weise reden«, keineswegs abwertend gemeint. Weder bezeichnet κατὰ ἄνθρωπον hier wie in Gal 1,11; 1 Kor 3,3 oder 15,32 »den Gegensatz zu Gott und seiner Offenbarung«[36], so daß es sich im folgenden um Erwägungen handeln würde, »wie sie der Mensch, ohne durch die Offenbarung sich erleuchten zu lassen, verständiger Weise anstellt«[37], noch kommt »die Weise der Menschen« hier so in den Blick, daß »an ihre Minderwertigkeit im Vergleich zu Gott gedacht ist«[38].

Da der Kontext keine negative oder auch nur einschränkende[39] Interpretation rechtfertigt, ist die Wendung mit den meisten Exegeten[40] als Signal dafür

---

35 Bei der Kritik von H. Räisänen, aaO., 129, Paulus könne sich nicht auf die Mattanah beziehen, weil ja der νόμος faktisch hinzugekommen sei, wird die Argumentation in Gal 3,15ff. auf den Kopf gestellt. Paulus will gerade umgekehrt durch den Hinweis auf die unwiderrufliche menschliche Verfügung (V. 15) deutlich machen, daß die der Verheißung nachgeordnete Sinai-Tora nicht zur Vermittlung der κληρονομία gegeben sein kann (V. 17f.). Erst aus dieser Feststellung ergibt sich die Notwendigkeit, danach zu fragen, welche Funktion und Bedeutung die Tora denn dann habe – τί οὖν ὁ νόμος; (V. 19). – Die kritische Anfrage von H. D. Betz, aaO., 155: »If this is a purely Jewish institution, how can the Gentile Galatians be expected to understand this illustration?« wird im Anschluß von ihm selbst unter Bezugnahme auf einen persönlichen Brief R. Yarons (s. ebd., Anm. 23) relativiert. Danach sind entsprechende Regelungen nicht nur im jüdischen und ägyptischen Bereich (dazu s. o. und bei R. Yaron, Gifts in Contemplation of Death, 46ff.), sondern zweifellos für den gesamten Nahen Osten vorauszusetzen. Daß neben der rabb. Tradition gerade ägyptische Zeugnisse für ein solches Institut erhalten sind, läßt sich auch in diesem Fall aus den für den Erhalt der Papyri günstigen klimatischen Bedingungen erklären (mit R. Yaron, nach H. D. Betz, aaO.). – Hinzu kommt, daß Paulus generell bei seiner Auseinandersetzung mit der judaistischen Position seinen überwiegend heidenchristlichen Adressaten im Galater- und Römerbrief einiges zumutet. Offensichtlich geht er davon aus, daß auch sie bereits mit der LXX und den exegetischen Gepflogenheiten so weit vertraut sind, daß sie seiner diffizilen Argumentation folgen können.

36 Gegen Th. Zahn, aaO., 162.

37 AaO., 162f. Für Paulus entsprechen die folgenden Aussagen keineswegs weniger der Offenbarung in Christus als die des Kontextes.

38 Gegen Bauer/Aland, Art. ἄνθρωπος, 135, 1c.

39 Gegen E. Bammel, aaO., 317; vgl. ebd., Anm. 1: »κατὰ ἄνθρωπον λέγω bezeichnet bei Paulus immer eine Wahrheit, die noch der Prüfung am Verhalten Gottes harrt.«

40 Vgl. E. D. Burton, aaO., 178; H. Schlier, aaO., 143; F. Mussner, aaO., 236; H. D.

zu verstehen, daß nun ein Beispiel aus dem menschlichen Leben folgt. Wie C. J. Bjerkelund herausgestellt hat[41], handelt es sich dabei um eine technische Formel, mit der angezeigt wird, daß nun nicht mehr – wie in Gal 3,6–14 – die Schrift bzw. eine bestimmte Schriftstelle Grundlage des Beweisganges ist, sondern aus dem Leben gegriffene Tatsachen und Vergleiche. Entsprechend weist Paulus auch in Röm 6,19 mit der Formel ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν darauf hin, daß er bei seiner Argumentation zur Verdeutlichung auf ein Bild aus der menschlichen Erfahrung zurückgreift; und in 1 Kor 9,8 leitet er – in umgekehrter Reihenfolge wie in Gal 3 – mit der Frage: μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ, ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; von der Argumentation mit Hilfe von Vergleichen aus dem menschlichen Leben zum Schriftbeweis anhand eines Tora-Zitates (Dtn 25,4) über[42].

Ungewöhnlich ist der paulinische Gebrauch von ὅμως[43]. Will man in Gal 3,15 und 1 Kor 14,7 an der adversativen Bedeutung »gleichwohl«, »dennoch« (Vulg.: tamen) festhalten[44], dann muß man ein Hyperbaton (ὅμως an den Satzanfang statt vor das Verb. fin. gesetzt) und die Ellipse der Konjunktion καίπερ annehmen[45]. Demgemäß übersetzt F. Sieffert Gal 3,15b: »Eine (obschon nur) menschliche, rechtskräftig gewordene Willensverfügung hebt dennoch keiner auf«[46]. Da aber sowohl in 1 Kor 14,7 (ὅμως τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα ... οὕτως καὶ ὑμεῖς ... [V. 9]) wie in Gal 3,15 (vgl. V. 17) jeweils mit ὅμως ein Vergleich eingeführt wird, ist wohl eher an ein Einwirken des archaischen ὁμῶς[47] mit der Bedeutung »gleichermaßen«, hier »gleichfalls«, »auch« zu denken[48]. In Gal 3,15 wird dementsprechend durch die Partikel ὅμως das betont vorangestellte ἀνθρώπου unterstrichen und somit der Schluß a minore

Betz, aaO., 154; u.a.; vgl. auch M. Luther, WA 40, I, 459: Post principale ac potissimum argumentum Paulus addit aliud, sumptum a similitudine Testamenti humani...

41 S. C. J. Bjerkelund, »Nach menschlicher Weise rede ich«. Funktion und Sinn des paulinischen Ausdrucks, StTh 26 (1972), 63–100, hier 90–92.99f.; vgl. auch F. Mussner, aaO., 236.

42 Auch in Röm 3,5 will Paulus mit der Formel κατὰ ἄνθρωπον λέγω wohl signalisieren, daß er sich hier – im Gegensatz zum Kontext 3,4 und 3,9–20 – vorübergehend auf die Ebene eines mit logischen Schlüssen operierenden ›Streitgesprächs‹ einläßt, welches er aber bereits in 3,9 abbrechen muß, um zunächst den von 1,18–2,29 entfalteten Gedankengang mit einem Schriftbeweis (3,10–20) abzuschließen. Ausführlich wird er die gegnerischen Einwände dann in Röm 9–11 auf der Grundlage der Schrift behandeln.

43 S. zum Ganzen E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 582f.; Bauer/Aland, Art. ὅμως, 1154f.; BDR § 450,2 u. Anm. 2.

44 So vor allem ältere Exegeten; s. F. Sieffert, aaO., 190; Th. Zahn, aaO., 164, Anm. 17; H. Lietzmann, aaO., 20; E. D. Burton, aaO., 178f.

45 S. ebd. Kritisch auch Bauer/Aland aaO., und BDR § 450, Anm. 2. Die Ergänzung von Th. Zahn, aaO., 164, Anm. 17: καίπερ ἀνθρώπου ὄντος ist hingegen schon sprachlich falsch.

46 F. Sieffert, aaO., 190.

47 Vgl. E. Schwyzer/A. Debrunner, aaO., 583.

48 Mit Bauer/Aland, aaO., 1154f.; BDR § 450, Anm. 2; s. zu weiteren Belegen auch J. Jeremias, ΟΜΩΣ (1 Kor 14,7; Gal 3,15), ZNW 52 (1961), 127f.; R. Keydell, ΟΜΩΣ,

ad maius besonders nachdrücklich eingeleitet: »*Schon* eines Menschen rechtskräftig gewordene Verfügung ...« oder auch: »Selbst bei einem Menschen ist es so, daß niemand ...«

Κυροῦν als terminus technicus der Rechtssprache hat den Sinn »bekräftigen«, »rechtsgültig« bzw. »rechtskräftig machen«[49]. Daß hier von der Bedeutung »rechts*kräftig* machen« auszugehen ist[50], ergibt sich unzweifelhaft vom Kontext her. So wird in 3,6 und 3,9 vorausgesetzt, daß Abraham den ihm verheißenen Segen bereits mit seiner in Gen 15,6 bezeugten Rechtfertigung empfangen hat; und in 3,17f. wird ausdrücklich festgehalten, daß Abraham das Erbe durch die Verheißung aus Gnaden geschenkt worden ist, so daß sich die ἐπαγγελία – und nicht der νόμος – als die von Gott rechtskräftig gemachte διαθήκη erwiesen hat. Der Zeitpunkt dieses κυροῦν wird in V. 16 genau bezeichnet: τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι[51]. Mit der Verkündung der Verheißung ist die rechtsgültige – d.h. verbindliche und unverbrüchliche – Verfügung Gottes an Abraham zugleich rechtskräftig geworden. Da bei der מַתְּנַת בָּרִיא mit dem Verkünden der Verfügung bzw. mit der Übergabe der darüber aufgestellten Urkunde an den Beschenkten[52] die διαθήκη sofort rechtskräftig ist und nicht – wie im Fall des Testaments – erst zu einem späteren Zeitpunkt, weisen auch die Aussagen über das κυροῦν in 3,15.17 wieder auf dieses spezielle Rechtsinstitut der ›Schenkung‹ hin[53].

Daß Entsprechendes für die Wendung οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται gilt, wurde bereits betont. Denn geht man bei der διαθήκη von einem Testament aus, dann muß man entweder den Erblasser selbst ausschließen[54] oder aber

---

ZNW 54 (1963), 145f.; vgl. noch G. Schneider, Art. ὅμως, EWNT II, 1264; F. Mussner, aaO., 236, Anm. 123.

[49] S. vor allem O. Eger, Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen, 88ff.; J. Behm, Art. κυρόω κτλ, ThWNT III, 1098–1100; Bauer/Aland, aaO., 935f. Daß Paulus das Part. Pass. von κυρόω verwendet und nicht – gemäß der geläufigen Formel ἡ διαθήκη κυρία – das Adjektiv, ist von der Durchführung des Schlusses in V. 17 her verständlich (mit O. Eger, aaO., 89, Anm. 5; s. ebd., 88ff., zur stereotypen Formel).

[50] Vgl. auch A. Oepke, aaO., 111. J. Rohde, aaO., 148, der wie A. Oepke von der Bedeutung ›Testament‹ ausgeht, versteht κεκυρωμένην διαθήκην als »rechtskräftig gewordenes Testament« und stellt dadurch den Gedanken des Todes des Erblassers in den Mittelpunkt der Argumentation. Von der Mehrheit der Exegeten wird der Bedeutungsunterschied allerdings gar nicht reflektiert.

[51] Mit E. Bammel, aaO., 316.

[52] Vgl. dazu Bill. III, 550.

[53] Mit E. Bammel, aaO., 316; F. Mussner, aaO., 237; A. Suhl, Die Galater und der Geist, 289.

[54] So O. Eger, aaO., 89f.; s. 94, Anm. 3: »Zudem behält ja der διαθέμενος sich selbst regelmäßig ausdrücklich die Macht zum ἀκυροῦν und μεταδιατίθεσθαι vor«; H. Lietzmann, aaO., 20; A. Oepke, aaO., 111f.; J. Eckert, aaO., 79; D. Lührmann, aaO., 61; H. Räisänen, aaO., 129. Vgl. Th. Zahn, aaO., 167, der ebenfalls die Bedeutung »kein anderer« vertritt, aber zugleich voraussetzt, daß der Erblasser bereits gestorben und das Testament entsprechend schon rechtskräftig geworden ist.

voraussetzen, daß er bereits gestorben ist[55]. Wird aber οὐδείς als »kein anderer« bestimmt, dann ist die Aussage von 3,15 weder mit dem folgenden Schlußverfahren 3,17f. noch mit der ausführlichen Darlegung von Funktion und Grenze der Sinai-Tora in 3,19–4,7 zu vereinbaren. Die Logik des Abschnitts wird vollends zerstört, wenn man bei der Übertragung οὐδείς mit dem νόμος identifiziert[56]. Denn die Sinai-Tora erscheint nach 3,17ff. nicht etwa als zweiter διαθέμενος neben Gott, sondern als andere διαθήκη, d.h. »Verfügung« (vgl. Gal 4,24; 2Kor 3,14)[57], deren Wesen und Funktion neben der ἐπαγγελία als der einen »Schenkung« geklärt werden soll. Der gesamte Argumentationszusammenhang 3,15–4,7 erweist sich hingegen als völlig stringent, wenn mit οὐδείς »niemand« – auch der Verfügende selbst nicht! – bezeichnet wird[58].

Das Verb ἀθετεῖν hat in diesem rechtlichen Zusammenhang unbestritten den Sinn »annullieren«, d.h. »außer Kraft setzen«, »für ungültig erklären«, »aufheben«[59]. Schwieriger ist es, die Bedeutung des Hapaxlegomenon ἐπιδιατάσσεσθαι zu bestimmen. Da διατάσσεσθαι im Sinn von »anordnen«, »bestimmen«[60] in der Profangräzität auch speziell im Sinn von »vermachen«, »testamentarisch verfügen«[61] gebraucht wird, übersetzt man das Kompositum ἐπιδιατάσσεσθαι meist analog zu *προσ*διατάσσειν[62]: »einen testamentarischen Zusatz machen«[63], »eine ergänzende Veränderung treffen«[64]. Nun kann aber die Präposition ἐπί einem Verb ebenso eine adversative Konnotation[65] oder den Sinn einer Wiederholung geben[66], weshalb z.B. das Kompositum

---

55 So J. Rohde, aaO., 148; vgl. F. F. Bruce, aaO., 170.

56 Vgl. F. Sieffert, aaO., 191; U. Borse, aaO., 132.

57 S. dazu O. Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, aaO., 75ff.

58 So auch E. Bammel, aaO., 316; F. Mussner, aaO., 236, Anm. 124; widersprüchlich H. Schlier, aaO., 142: »kein anderer«, 144: »οὐδείς ist hier wahrscheinlich der Erblasser selbst«.

59 Vgl. Bauer/Aland, Art. ἀθετέω, 39; O. Eger, aaO., 90ff. (mit hell. Belegen); C. Maurer, Art. τίθημι κτλ, ThWNT VIII, 152–170, hier 158–160 (vor allem hinsichtlich der anderen, vom LXX-Gebrauch her beeinflußten ntl. Belege).

60 Vgl. Bauer/Aland, Art. διατάσσω, 380; G. Delling, Art. τάσσω κτλ, ThWNT VIII, 27–49, hier 34–36.

61 S. H. G. Liddell/R. Scott, Art. διατάσσω, aaO., 414.

62 Vgl. H. G. Liddell/R. Scott, Art. προσδιασείω κτλ, aaO., 1506; O. Eger, aaO., 97; H. Schlier, aaO., 143f., Anm. 8.

63 H. Schlier, ebd.; ähnlich auch F. Sieffert, aaO., 192; Th. Zahn, aaO., 165; H. Lietzmann, aaO., 20; A. Oepke, aaO., 109; F. Mussner, aaO., 211.236; H. D. Betz, aaO., 154. 156. Zurückhaltender äußert sich hingegen O. Eger selbst, auf den dazu in der Regel verwiesen wird: »Jedoch muß es dahingestellt bleiben, ob hier wirklich ἐπιδιατ(άσσεσθαι) mit προσδιατ(άσσειν) gleichbedeutend ist« (aaO., 97f.). Vgl. zur Kritik auch ausführlich M. Conrat, Das Erbrecht im Galaterbrief (Gal 3,15–4,7), 214f.

64 G. Delling, aaO., 36.

65 Vgl. O. Eeger, aaO., 98. Anm. 1.

66 Vgl. M. Conrat, aaO., 215.

ἐπιδιατίθεσθαι die Bedeutung hat: »ein zweites, ein späteres Testament aufsetzen«[67].

Wenn sich auch der Sinn der Wendung κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ... ἐπιδιατάσσεται rein semantisch nicht eindeutig bestimmen läßt, spricht doch der Kontext für die Übersetzung: »niemand kann eine rechtskräftig gewordene Verfügung ... durch eine andere ersetzen«[68]. Denn bei der Schlußfolgerung in V. 17f. erscheint der νόμος nicht als Zusatz und Ergänzung, sondern als eine eigenständige, der ἐπαγγελία entgegengesetzte ›Verfügung‹ (vgl. 3,19; 4,24), nicht als Modifikation, sondern als Alternative zur Verheißung (εἰ γὰρ ἐκ νόμου... οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας).

Bevor Paulus nun den Schluß von der Unabänderlichkeit einer rechtskräftig gewordenen menschlichen ›Verfügung‹ (V. 15) auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Segenszusage durchführt (V. 17), sichert er mit V. 16 die theologisch richtige Anwendung des juristisachen Grundsatzes[69]. Dabei argumentiert er – wie es der Rede κατὰ ἄνθρωπον entspricht – mit einem Beweis aufgrund von Tatsachen[70] (V. 16a) und dann – in einer exegetischen Erklärung – mit dem Wortlaut der Schrift (V. 16b). Von einer »Parenthese« sollte man bei V. 16 nicht sprechen[71], da die vorbereitende Identifikation der διαθήκη κεκυρωμένη mit der an Abraham ergangenen Verheißung für die Beweiskraft des Schlußverfahrens notwendig ist. Dementsprechend handelt es sich bei dem Tatsachenbeweis und der exegetischen Erläuterung in V. 16 auch keineswegs um einen »Fremdkörper«[72], sondern um einen stringenten Argumentationsschritt[73].

Die Partikel δέ (V. 16a) signalisiert hier keinen Gegensatz, sondern den Anschluß eines Arguments. Durch die Stellung am Satzanfang wird das Dativobjekt τῷ (δὲ) ᾿Αβραάμ besonders hervorgehoben: »Nun sind aber dem *Abraham* die Verheißungen zugesprochen worden ...« Das logische Subjekt von ἐρρέθησαν ist zweifellos Gott (scil. ὑπὸ θεοῦ), wie auch aus den Formulierungen von V. 17 und V. 18b hervorgeht. Die Konnotation des Wortes λέγω ist hier

---

67 S. H. G. Liddell/R. Scott, Art. ἐπιδιαρρέω κτλ, aaO., 630; A. Oepke, aaO., 112.

68 Vgl. auch M. Conrat, aaO., 215.

69 Mit F. Sieffert, aaO., 192; A. Oepke, aaO., 112.

70 Vgl. auch E. Bammel, aaO., 317.

71 Gegen E. D. Burton, aaO., 181; J. Eckert, aaO., 80. Andererseits wird der Skopus des Abschnitts auch dann verkannt, wenn man V. 16 selbst schon als Durchführung des Vergleichs versteht und syntaktisch mit V. 15 verbindet; vgl. J. Rohde, aaO., 127: »Wie niemand das Testament eines Menschen [...] ungültig macht [...], so wurden jedoch dem Abraham die Verheißungen zugesprochen [...]«.

72 S. H. Lietzmann, aaO., 20.

73 Vgl. dagegen H. Lietzmann, aaO., 20f., zu V. 16: »Stürmisch drängen und überstürzen sich die Gedanken, und nur mit Mühe kann der Apostel sie formen. So kommt es, daß er gelegentlich Gedankensprünge macht oder es dem Leser überläßt, die Voraussetzungen seines Denkens selbst zu finden«.

»zusprechen«, da die Segenszusage an Abraham – gemäß dem Grundsatz von V. 15 – mit der Verlautbarung wirksam, d.h. ›rechtskräftig‹ geworden ist[74]. Denn Abraham selbst hat den ihm verheißenen Segen ja in Gestalt der Rechtfertigung schon empfangen (3,6.9) und somit das ›Erbe‹ von Gott bereits durch die Verheißung geschenkt bekommen (3,18b)[75].

Von αἱ ἐπαγγελίαι spricht Paulus im Plural, weil die eine, grundlegende Segensverheißung von Gen 12,1–3 (vgl. Gal 3,8) in zahlreichen Variationen aufgegriffen und erläutert worden ist (s. Gen 18,18; 22,18; 26,4; 28,14)[76]. Wie die exegetische Argumentation mit dem Wortlaut der Schrift zeigt, denkt der Apostel in Gal 3,16 zudem an die Zusagen von Gen 13,15; 17,8; 24,7 (LXX)[77], in denen sich die zitierte Wendung καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ findet. Da Paulus aber die Landverheißung als solche im Galaterbrief nicht ausdrücklich thematisiert[78], sondern nur grundsätzlich von der εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ, dem Abraham zugesagten Segen (3,14; vgl. 3,8.9), handelt, bezieht er sich in 3,16 offensichtlich nicht auf einen speziellen Text – etwa Gen 17,1–10[79].

Nun wäre die Interpretation von V. 16 unproblematisch, wenn die Aussage mit καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ enden würde[80]. In diesem Fall könnte man σπέρμα in Übereinstimmung mit den alttestamentlichen Verheißungstexten und im Einklang mit Gal 3,29 (ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι)[81] kollektiv als »Nachkommenschaft« deuten und auf die υἱοὶ Ἀβραάμ (3,7) beziehen, die in ihrem Glauben an Christus καθὼς Ἀβραάμ (3,6) und σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ (3,9) den verheißenen Segen empfangen. Jedoch hat die Erwähnung des ›Samens‹ in Gal 3,16 eine ganz spezifische Bedeutung, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß das zweite Dativobjekt vom ersten abgesetzt und ebenfalls betont am Ende des Satzes steht[82]: »Nun sind aber dem *Abraham* die Verheißungen zugesprochen worden – *und seinem Samen.*«

---

[74] Vgl. auch E. Bammel, aaO., 316.

[75] Zu אמר als rabb. terminus der Testamentsfixierung s. E. Bammel, ebd.; Bill. III, 550. 552.

[76] Vgl. auch J. A. Bengel, Gnomon, 471: Plurale: promissio saepe repetita.

[77] S. Gen 17,8: καὶ δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου μετὰ σὲ τὴν γῆν, ἣν παροικεῖς ... Vgl. noch Gen 12,7; 15,18: τῷ σπέρματί σου ...

[78] Vgl. aber Röm 4,13; s.u. zu V. 18.

[79] S. dagegen F. Mussner, aaO., 238; H. Schlier, aaO., 144.

[80] Wegen der Spannung zu Gal 3,29 bezeichnet E. D. Burton, aaO., 509, die Anmerkung 3,16b als »a primitive corruption, and due to an early editor rather than to Paul«. Zu älteren Vertretern einer Streichung als Glosse von οὐ λέγει oder sogar schon von καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ an vgl. F. Sieffert, aaO., 192, Anm.

[81] S. entsprechend Röm 4,13.16.18; 9,7b.8; ebenfalls kollektiv verstanden, aber von der ethnischen Herkunft Röm 9,7a; 11,1; 2 Kor 11,22.

[82] Vgl. dagegen die beide als Empfänger verbindende Formulierung in Röm 4,13: οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ (»... dem Abraham beziehungsweise seinem Samen«); zum kopulativen Sinn der disjunktiven Konjunktion ἤ s. BDR § 446,1b; Bauer/Aland, Art. ἤ, 693.

Die nähere Bestimmung der Wendung καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ wird mit einem technisch-formalen οὐ λέγει eingeleitet[83]. Wahrscheinlich ist bei dieser präsentischen Formel wie in Römer 15,10 nur ein unbestimmtes Subjekt vorausgesetzt[84] und nicht wie bei dem passivum divinum ἐρρέθησαν (Aor.) unmittelbar an Gott (erg. ὁ θεός)[85] bzw. die Schrift (erg. ἡ γραφή)[86] als Sprechende gedacht. Demgemäß ist der Ausdruck οὐ λέγει mit »es heißt nicht« zu übersetzen[87]. In chiastischer Anordnung wird nun Aussage und Erläuterung der Negation und der Position einander entgegengesetzt: »Es heißt nicht: ›und *den* Nachkommen‹, als (wäre) von vielen (die Rede), sondern wie (man) von einem einzelnen (redet)[88]: ›und *deinem* Nachkommen‹, welcher ist Christus.«[89]

Trotz der abschließenden Identifikation des σπέρμα mit Christus vertritt Th. Zahn für V. 16b eine kollektive Deutung in Anlehnung an Gal 4,21–31 und Röm 9,6ff. Danach stellt es Paulus auch in Gal 3,16 zunächst »als einen Grundsatz der patriarchalischen Verheißungen« auf, »daß nicht der unbegrenzten Vielheit der leiblichen Nachkommen und Nachkommenschaften Abr[aham]s, sondern einem einheitlichen, von den übrigen σπέρματα Abr[aham]s abgesonderten σπέρμα die Verheißung gelten«[90]. »Denn in dem Zusammenhang der atl. Stellen, auf welchen er fußt, ist allerdings von verschiedenen Nachkommenschaften Abr[aham]s die Rede; aber nur die eine derselben, welche durch Vermittlung Isaaks von Abr[aham] abstammt, wird im Gegensatz zu Ismael und dessen Geschlecht als alleiniger Erbe eingesetzt.«[91]

---

[83] Vgl. zu absolutem λέγει auch Röm 9,15.25; 15,10; 2Kor 6,2; s. zum Formalen D.-A. Koch, aaO., 25, Anm. 5.

[84] Mit D.-A. Koch, aaO.

[85] So nachdrücklich F. Sieffert, aaO., 193; E. D. Burton, aaO., 181; alternativ zu ἡ γραφή BDR § 130,3; H. Schlier, aaO., 145, Anm. 3; F. F. Bruce, aaO., 172; u. a.

[86] So U. Borse, aaO., 132; u. a.

[87] Im Gegensatz zu: »nicht sagt er«; so F. Sieffert, aaO., 193; vgl. F. Mussner, aaO., 212.

[88] Zu ἐπί mit Genitiv bei verba dicendi in der Bedeutung »sprechen über, von etwas« s. Bauer/Aland, Art. ἐπί, 580, Ibγ; BDR § 234,3. Zu ὡς in elliptischen Vergleichen s. Bauer/Aland, Art. ὡς 1789f., I2. Die Vergleichspartikel markiert hier keineswegs eine subjektive Vorstellung, Betrachtungsweise oder Motivation; gegen F. Sieffert, aaO., 193; E. D. Burton, aaO., 181; F. F. Bruce, aaO., 172; H. Schlier, aaO., 146, Anm. 2. Zur Kennzeichnung einer subjektiven Annahme dient ὡς hingegen in Röm 9,32: ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων. Vgl. dazu L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, 26.

[89] In der schwächer bezeugten Variante ὅ (D* 81.2495 pc) ist eine sekundäre Angleichung des Relativpronomens an das Genus des Bezugswortes (σπέρματι) zu erkennen; gegen H. Schlier, aaO., 145, Anm. 5: »ὅς ist stilistische Verbesserung«. Als sekundär ist die Lesart ὅς wohl in Kol 1,27, vielleicht noch in Eph 1,14, sicherlich aber auch nicht in 1Tim 3,16 zu beurteilen.

[90] Th. Zahn, aaO., 169. Ähnlich schon J. Calvin, Ad Galatas, 568f.; vgl. zur älteren Diskussion F. Sieffert, aaO., 194.

[91] Th. Zahn, aaO., 168; vgl. zur Kritik daran F. Sieffert, aaO., H. Schlier, aaO., 146; A. Oepke, aaO., 112. S. hingegen jetzt wieder J. Rohde, aaO., 149: »[...] nicht allen denen, die von Abraham abstammen, gilt die Verheißung, also nicht dem leiblichen Geschlecht Ismaels oder Esaus.«

Das kollektive Verständnis von σπέρμα als »Nachkommenschaft«[92] kann jedoch für Gal 3,16 vom Duktus und Kontext der Argumentation her nicht überzeugen, weshalb die meisten Exegeten σπέρμα individuell verstehen und den Ausdruck – gemäß dem Schlußsatz – durchgängig auf Christus als den einen Nachkommen Abrahams deuten. Entsprechend paraphrasiert H. Lietzmann den Gedanken von V. 16b: »Der Wortlaut dieser Testamentsverheißung weist deutlich auf Christus hin: als Rechtsnachfolger dieses Erbes des Abraham ist ausdrücklich nicht eine Mehrheit bezeichnet [...], sondern eine Einzelperson im Singular: und das kann nur Christus sein. (Die unendliche Schar der Heiden erhält das Erbe, sobald sie ἐν Χριστῷ ist: dann werden sie συγκληρονόμοι Χριστοῦ Rm 8,17 vgl. Gal 3,28.29)«[93]. Auch nach H. Schlier bezieht Paulus die singularische Formulierung auf Christus, »den Universalerben aller Verheißung«[94]. »Dieser eine Nachkomme (σπέρμα) trägt für ihn zugleich in seiner Person die Nachkommenschaft Abrahams in sich (V. 29).«[95]

Wird »Christus« unter Berufung auf 1 Kor 12,12 ekklesiologisch verstanden, dann kommt es zu einer Überschneidung mit der kollektiven Deutung von σπέρμα. So bestimmt L. Albrecht Χριστός als »Christus und die Kirche, Haupt und Leib«[96]; und J. Schneider folgert aus Gal 3,16: »Damit sind die Glaubensmenschen, die zu Christus gehören und in ihm ›einer‹ sind (Gal 3,28), die Erben der Abrahamsverheißung.«[97] »Als Abbreviatur für die Gemeinde«[98] wird Χριστός in V. 16 auch von A. Oepke verstanden, der dem Apostel im übrigen eine »wortklauberische Deutung« vorhält[99]: »Er preßt den Singular

[92] Zum Grundsätzlichen s. G. Quell/S. Schulz, Art. σπέρμα κτλ, ThWNT VII, 537–547; H. D. Preuss, Art. זרע/זֶרַע, ThWAT II, Stuttgart 1977, 663–686; Bauer/Aland, Art. σπέρμα, 1521; U. Kellermann, Art. σπέρμα, EWNT III, 629–632. In der LXX kann σπέρμα zwar auch in bezug auf eine einzelne Person gebraucht werden (vgl. Gen 4,25 Seth; 21,13 Isaak; 1 Reg 1,11 Samuel; 2 Reg 7,12 Salomo), aber nicht im Gegensatz zu den vielen Nachkommen, sondern im Sinn von »Nachwuchs«, der die weiteren Nachkommen verkörpert (vgl. auch Bauer/Aland, aaO., 1521). Der Plural τὰ σπέρματα wird in der LXX nicht übertragen, d. h. im Sinn von »die Nachkommen«, verwendet, sondern nur eigentlich, in der Bedeutung »Saatgut« (καὶ σπερεῖτε διὰ κενῆς τὰ σπέρματα ὑμῶν, Lev 26,16; vgl. zum Pl. im NT 1 Kor 15,38; Mk 4,31 par: »Samenarten«). – Die Tatsache, daß es für die Deutung des Numerus grundsätzlich Parallelen in der jüdischen Exegese gibt (vgl. F. F. Bruce, aaO., 172f.; Bill. III, 553), läßt die paulinische Interpretation des Singulars σπέρμα vom gegnerischen Standpunkt aus wohl kaum akzeptabler erscheinen.

[93] H. Lietzmann, aaO., 21.

[94] H. Schlier, aaO., 145. Vgl. J. Schniewind/G. Friedrich, Art. ἐπαγγέλλω κτλ, ThWNT II, 580: »Er ist der eigentliche Erbe der Verheißung, der Universalerbe, und er bestimmt die Miterben.«

[95] H. Schlier, aaO., 146.

[96] L. Albrecht, Das Neue Testament, 501, Anm. 10; zu älteren Vertretern der Deutung auf ›Christus und die Gemeinde‹ s. F. Sieffert, aaO., 194.

[97] J. Schneider, Art. κλάδος, ThWNT III, 719–721, hier 720.

[98] A. Oepke, aaO., 112. Vgl. auch E. D. Burton, aaO., 181f.: »[..] referring the O.T. passage to Christ; yet probably to him not as an individual, but as the head of a spiritual race«.

[99] A. Oepke, aaO.

σπέρματι im Gegensatz zum Plural, deutet ihn auf das *Individuum* Christus und springt von dem letzten über auf die an ihm hängende, in ihm befaßte *Gemeinschaft* (V. 27).«[100] Allerdings können auch diese Deutungen keineswegs befriedigen – unabhängig davon, ob man mit σπέρμα ›die Gemeinde *und* Christus‹ bezeichnet sieht oder ›die Gemeinde *als* Christus‹. Das kollektive Verständnis von σπέρμα, das sich in Gal 3,29; Röm 4,13.16.18; 9,7f. findet, wird in Gal 3,16 ja ausdrücklich ausgeschlossen, und das Motiv der συγκληρονόμοι Χριστοῦ erscheint wohl in Röm 8,17, keineswegs aber in Gal 3,15–18, ganz zu schweigen von der problematischen Bestimmung des Χριστός als ἐκκλησία.

Die eigentliche Schwäche dieser Interpretationen liegt aber nicht darin, daß ihre konstitutiven Elemente erst aus anderen Zusammenhängen eingetragen werden müssen, sondern vielmehr darin, daß sie mit dem unmittelbaren Kontext unserer Stelle – den Abschnitten 3,6–14 und 3,19–22 – unvereinbar sind. Ausgehend von der grundlegenden Segensverheißung an Abraham in Gen 12,1–3 (... καὶ εὐλογήσω σε ... καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς/πάντα τὰ ἔθνη [18,18]) hat Paulus in Gal 3,6ff. herausgestellt, daß alle, die an Christus glauben – inklusive der Heiden – »mit dem glaubenden Abraham« gesegnet werden. Der verheißene Segen wird dabei als Überwindung des Fluches (3,10–14), als Rechtfertigung im Glauben (3,6.8.11.21.24), als Gabe des Lebens (3,11.21) und als Sendung des göttlichen Geistes (3,2.5.14; 4,6) bestimmt. Während nun Abraham und die υἱοὶ Ἀβραάμ (3,7) – d.h. das σπέρμα Ἀβραάμ im kollektiven Sinne (3,29) – dieser εὐλογία als der Überwindung des Fluches bedürfen, kann das von Jesus Christus als dem einzigartigen σπέρμα Ἀβραάμ keineswegs ausgesagt werden. Er hat nicht wie Abraham selbst den Segen *zugesprochen bekommen* (3.6.9.16.18), sondern ihn durch sein stellvertretendes Sterben am Kreuz *verwirklicht* (3,13f.). Er ist nicht Segens*empfänger*, sondern der *eine* Segens*mittler*[101], auf den – nach Überzeugung des Apostels – schon die ἐπαγγελίαι in ihrer Gesamtheit hinweisen. Denn sie selbst bekunden bereits, daß das Gesegnetwerden der Heiden *ἐν Ἀβραάμ* (ἐν σοί Gen 12,3; ἐν αὐτῷ 18,18) sich als ein εὐλογεῖσθαι *ἐν τῷ σπέρματί σου* (Gen 22,18; vgl. 26,4; 28,14; und Sir 44,21) vollziehen wird[102].

---

100 Ebd. (Hervorhebung im Original).

101 Da Abraham derjenige ist, *mit* dem die Gläubigen das Erbe empfangen (3,9), während Christus derjenige ist, *durch* den und *in* dem sie gesegnet werden (3,14), könnte man von συγκληρονόμοι in unserem Zusammenhang nur im Hinblick auf Abraham als den ersten Empfänger der κληρονομία (3,18) sprechen – gemäß Gal 3,29: ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.

102 Sir 44,21: διὰ τοῦτο ἐν ὅρκῳ ἔστησεν αὐτῷ ἐνευλογηθῆναι ἔθνη ἐν σπέρματι αὐτοῦ. Vgl. zu Paulus noch die Aufnahme von Gen 22,16(–18) in Röm 8,32; zur christologischen Deutung von Gen 22,18 s. auch Acta 3,25f. Eine ausgeführte Isaak-Typologie ist hingegen für Paulus nicht vorauszusetzen; vgl. aber F. Mussner, aaO., 240; nachdrücklich H.-J. Schoeps, Paulus, 144–152; ablehnend H. D. Betz, aaO., 157, Anm. 38.40. Von einer Verwendung der sechsten Middah Hillels, also der Erklärung nach einer ähnlichen Stelle (Ke-jotse bo be-maqom acher), kann in Gal 3,16 schon deshalb nicht gesprochen werden, weil die entscheidende Stelle

Erschwert wird das Verständnis von Gal 3,16 dadurch, daß Paulus nur abbreviatorisch in der traditionellen Wendung von ›Abraham und seinem Samen‹ spricht, ohne jedoch den für seine christologische Interpretation grundlegenden Text zu zitieren. Daß er aber auch hier die in 3,6–14 durchgeführte Differenzierung zwischen Abraham als dem ersten Segensempfänger und Christus als dem einen Segensmittler voraussetzt, wird durch die Verse 18 und 19 bestätigt, in denen Paulus die beiden Wendungen τῷ 'Αβραάμ und τῷ σπέρματι αὐτοῦ von V. 16a in unterschiedlicher Weise aufnimmt. Die Worte τῷ 'Αβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι besagen, wie V. 18b erklärt, daß Abraham das Erbe auf Grund der Verheißung von Gott geschenkt worden ist. Die Worte ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ hingegen werden in V. 19 durch die Wendung τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται aufgenommen; und das bedeutet: Christus ist der *eine* Nachkomme Abrahams, durch den und in dem der Segen Gottes gemäß der Verheißung zu den Heiden kommt – derjenige, auf den sich die Segensverheißung von Gen 12,3/22,18 usw. bezieht.

Im Duktus der Argumentation von Gal 3,15–18 hat V. 16 jedoch keineswgs die Funktion einer grundlegenden Darstellung, sondern vielmehr die Aufgabe, die zutreffende Schlußfolgerung aus dem in V. 15 angeführten Beispiel zu sichern: Es gibt *eine* Verfügung Gottes, die der menschlichen Mattanah entspricht, und das ist die Segenszusage an Abraham; und es gibt *einen* Nachkommen Abrahams, durch den allein die Segensverheißung Gottes erfüllt wird, und das ist Christus.

Mit der Formel τοῦτο δὲ λέγω (V. 17) – »dieses[103] aber[104] will ich sagen« – knüpft Paulus an den Grundsatz von V. 15 an[105] und führt nun den Schluß a minore ad maius durch[106]. Dabei stellt bei diesem Qal wa-chomer das ›Leichte‹ – also die Unveränderlichkeit einer menschlichen ›Verfügung‹ (V. 15) – das *›minder Bedeutende‹*, das ›Schwere‹ – also die Zuverlässigkeit und Unver-

---

(Gen 22,18) wohl im Kontext vorausgesetzt, aber nirgends direkt angeführt wird. Wörtlich zitiert wird vielmehr die Formulierung aus Gen 13,15; 17,8; 24,7 (LXX) usw., die keineswegs die Segensmittlerschaft des Samens, sondern lediglich den Singular σπέρμα belegen soll. Vgl. dagegen J. JEREMIAS, Paulus als Hillelit, in: Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black, E. E. Ellis/M. Wilcox (Hg.), Edinburgh 1969, 88–94, hier 92–94; kritisch auch D.-A. KOCH, aaO., 222; zum Grundsätzlichen vgl. H. L. STRACK/G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, 30.

103 Gegen den klassischen Gebrauch weist τοῦτο hier auf das Folgende hin; vgl. 1 Kor 7,29; Acta 2,22 u.ö.; s. BDR § 290,4; M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 213; BAUER/ALAND, Art. οὗτος, 1206.

104 Die Partikel δέ signalisiert wie in Röm 5,8; 2 Kor 10,2 (vgl. Mt 3,4; Lk 4,1) die Wiederaufnahme eines unterbrochenen Gedankens; vgl. BAUER/ALAND, Art. δέ, 342,3.

105 So auch H. LIETZMANN, aaO., 21; A. OEPKE, aaO., 113; H. SCHLIER, aaO., 146.

106 Vgl. F. MUSSNER, aaO., 240; u.a. S. dagegen J. ROHDE, aaO., 150, der V. 17 nicht als »Schlußfolgerung«, sondern als »Erläuterung« versteht, da er schon V. 16 als die Folgerung aus V. 15 bestimmt hat (aaO., 127: »Wie ...« {V. 15}, »So ...« {V. 16}).

brüchlichkeit der göttlichen Verheißung (V. 17 – das ›*Bedeutendere*‹ dar: »Wenn es schon bei Menschen gilt ..., wieviel mehr bei Gott ...«

Wie schon V. 15 ist auch V. 17 durch die Verwendung verschiedener juristischer termini technici bestimmt: κυροῦν/ἀκυροῦν im Sinn von »rechtsgültig, rechtskräftig machen«[107] bzw. »außer Geltung, außer Kraft setzen«[108], διαθήκη in der Bedeutung »Verfügung«[109] und wohl auch καταργεῖν im Sinn von »wirkungslos machen«, »außer Kraft setzen«[110]. Die Präposition des Kompositums προκυροῦν[111] korreliert mit dem folgenden μετά[112]; durch den Gebrauch beider Präpositionen wird die zeitliche Relation der bezeichneten Ereignisse nachdrücklich betont[113]. Da sich das πρό auf die erst viel später erfolgte Proklamation des Gesetzes bezieht und nicht etwa auf einen späteren, regulären Zeitpunkt des Inkrafttretens, hat es nicht die Bedeutung »im voraus«[114], sondern »vorher«[115]. Der Vorgang des προκυροῦν liegt vom Kontext her zweifellos in dem Zusprechen der Segensverheißung selbst (τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι V. 16) und ist nicht als ein gesonderter, erst nachfolgender Akt zu verstehen[116]. διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ meint somit: »eine von Gott vorher rechtskräftig gemachte Verfügung«[117]. Durch die

---

107 S.o. zu V. 15.

108 S.o.; vgl. Bauer/Aland, Art. ἀκυρόω, 66; J. Behm, Art. κυρόω κτλ, ThWNT III, 1099.

109 Gegen E. D. Burton, aaO., 182f., der διαθήκη hier – wie in V. 15! – als »covenant« versteht; und gegen die Mehrheit der Exegeten, die mit »Testament« übersetzt, so A. Oepke, aaO., 109; H. Schlier, aaO., 146, Anm. 4; F. Mussner, aaO., 212; H. D. Betz, aaO., 157, Anm. 42; J. Rohde, aaO., 128; J. Behm, aaO., 1100; u. a.

110 Mit G. Delling, Art. ἀργός κτλ, ThWNT I, 452–455, hier 453; Bauer/Aland, Art. καταργέω, 848; vgl. vor allem Röm 4,14, aber auch Röm 3,3; 1 Kor 1,28. Dagegen bevorzugt H. Schlier, aaO., 148, Anm. 2, für Gal 3,17 die bei Paulus häufig vorauszusetzende Bedeutung »beseitigen«, »vernichten«.

111 S. zu dem ntl. Hapaxlegomenon H. G. Liddell/R. Scott, Art. προκυροῦν, aaO., 1487; J. Behm, aaO., 1099ff.

112 Mit F. Sieffert, aaO., 197; u. a.

113 Mit J. Rohde, aaO., 151.

114 So J. Behm, aaO., 1100. Daß »Bild und Sache sich kräftig stoßen«, trifft nur dann zu, wenn man mit J. Behm, (ebd.) und den meisten Exegeten διαθήκη als »Testament« im erbrechtlichen Sinne versteht: »Während ein menschliches Testament erst nach dem Tode des Testators Rechtskraft erhält, ist das ›Testament‹ Gottes [...] unmittelbar mit seinem Ergehen rechtswirksam geworden und gilt fortan ausschließlich und unumstößlich«. »Der Vergleichspunkt ist nur die auf der Unverbrüchlichkeit und Unabänderlichkeit beruhende, schlechthinige Geltung; daß diese Geltung bei dem ›Testament‹ Gottes ganz andere Voraussetzungen hat (*προκεκυρωμένην*) als bei einem menschlichen Testament (Tod des Erblassers), bleibt außer Betracht« (ders., Art. διατίθημι κτλ, ThWNT II, 132, Hervorhebung und Klammern im Original).

115 So nachdrücklich auch E. Bammel, aaO., 316.

116 Mit F. Sieffert, aaO., 197.

117 Bei der vom Mehrheitstext, D F G u. a. vertretenen Ergänzung εἰς Χριστόν nach θεοῦ handelt es sich um eine christologische Glosse, die von V. 16 – und sprachlich von V. 24 – inspiriert ist. Die kürzere Lesart ist schon wegen der besseren Bezeugung zu bevorzugen (p^{46} ℵ A B C P Ψ 33.1739 u. a.); vgl. auch B. M. Metzger, A Textual Commentary, 594.

Voranstellung des Objekts und die ausdrückliche Angabe des logischen Subjekts (ὑπὸ τοῦ θεοῦ) wird der Gegensatz zu dem ebenfalls exponierten ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην in V. 15 hervorgehoben.

Während in Gen 15,13 (vgl. Acta 7,6) 400 Jahre und in Ex 12,40 (MT) 430 Jahre allein für die Fremdlingschaft in Ägypten vorausgesetzt werden, rechnet Paulus mit einer Spanne von 430 Jahren für die gesamte Zeit zwischen der Segensverheißung an Abraham und dem Aufenthalt Israels am Sinai. Damit bezieht er sich auf eine Tradition, die schon in der LXX, Ex 12,40, ihren Niederschlag gefunden hat[118]; auch dort werden die ἔτη τετρακόσια τριάκοντα[119] auf die κατοίκησις sowohl in Ägypten als auch zuvor in Kanaan bezogen (ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ *καὶ ἐν γῇ Χανάαν*).

Nun sind allerdings die chronologischen Details für Paulus nicht von eigentlichem Interesse[120], zumal es bei der Anwendung des Grundsatzes von V. 15 lediglich auf die prinzipielle Abfolge der Ereignisse, d. h. auf das πρό und μετά an sich, ankommt: Eine spätere Verlautbarung kann die zuvor rechtskräftig gemachte Verfügung prinzipiell nicht aufheben[121]. Gleichwohl wird durch die ausdrückliche Erinnerung an den großen zeitlichen Abstand der Vorrang der ἐπαγγελία vor dem νόμος zusätzlich unterstrichen[122]: Magnitudo intervalii auget promissionis auctoritatem[123].

Die Wendung ὁ μετὰ ... γεγονὼς νόμος hat die Bedeutung »die ... später ergangene[124] Tora«, wobei das Part. Perf. von γίνομαι hier sowenig »verächtlich«[125] gemeint ist wie das ἐγένετο in Joh 1,17b. Grundsätzlich könnte auch wie in V. 19 das Verb διατάσσεσθαι oder wie in V. 21 διδόναι gebraucht sein; jedoch soll mit der neutralen Formulierung in V. 17 zunächst nur der Zeitpunkt der Proklamation der Sinai-Tora herausgestellt werden. Die näheren Umstän-

---

118 Zur rabb. Auslegung, bei der die 430 Jahre (Ex 12,40) ebenfalls von der Verheißung des Nachkommens in Gen 15 und die 400 Jahre (Gen 15,13) von der Geburt Isaaks an gerechnet werden, s. BILL. II, 668f.

119 Bzw. 435 Jahre nach B*.

120 Mit F. SIEFFERT, aaO., 197; H. D. BETZ, aaO., 158.

121 In Röm 4,9ff. wird Paulus dann hinsichtlich der Reihenfolge von Rechtfertigung (Gen 15,6) und Beschneidung (Gen 17,10f.) im spezifischen Sinne mit der in der Schrift bezeugten Chronologie argumentieren; vgl. BILL. III, 203; U. WILCKENS, Der Brief des Paulus an die Römer, EKK VI/1, 264f.

122 Allerdings ist zu Gal 3,17 festzuhalten, daß die Argumentation hier nicht in dem rabb. Grundsatz ›Priorität gleich Superiorität‹ an sich gründet, sondern in der Übertragung des menschlichen Schenkungsrechtes (V. 15) auf die göttliche Segensverheißung (V. 16f.); vgl. dagegen F. MUSSNER, aaO., 241.

123 So J. A. BENGEL, Gnomon, 472; vgl. auch H. SCHLIER, aaO., 147.

124 Vgl. J. BECKER, aaO., 34; J. ROHDE, aaO., 128: »erlassene«; F. SIEFFERT, aaO., 197; H. SCHLIER, aaO., 142; Zürcher-Übs.: »gekommene«; Luther-Übs.; L. ALBRECHT, Das Neue Testament, 501: »[das Gesetz, das] gegeben ist«.

125 Gegen A. OEPKE, aaO., 113; vgl. auch H. RÄISÄNEN, aaO., 129: »He gives the impression that the law had come on the scene independently, on its own initiative, unlike the convenant-will based on promise which was ›confirmed by God‹ (V. 17). The expression ›sounds almost contemptuous‹.«

de ihrer Mitteilung werden dann in V. 19f. behandelt werden. Daß »die Verheißung als Gottes Willensverfügung gedacht ist, das Gesetz dagegen Gott wie eine andere Person gegenübergestellt wird«[126], oder daß »das Gesetz als selbständige, ja feindliche Macht Gott gegenübertritt«[127] bzw. »eigentlich gar nicht von Gott selber stammen [kann]«[128], ist weder V. 17 noch dem folgenden Kontext zu entnehmen.

Wie wir bereits sagten, steht und fällt die ganze Argumentation von 3,15–18 und 3,19–4,7 mit der Prämisse der göttlichen Herkunft der Sinai-Tora. Würde nicht auch der νόμος von Paulus als eine Verlautbarung Gottes verstanden, dann brauchte die Frage nach seiner Funktion und nach seinem Verhältnis zur ἐπαγγελία und zur πίστις gar nicht behandelt zu werden; die Einzigartigkeit und Endgültigkeit der Verheißung wäre dann eo ipso geklärt. Wenn aber neben der ἐπαγγελία als der ersten Verfügung auch der νόμος als göttliche διαθήκη (vgl. Gal 4,24; 2 Kor 3,14) anerkannt wird, ist es sinnvoll, unter Verweis auf das menschliche Schenkungsrecht die Unverbrüchlichkeit der Segensverheißung an Abraham hervorzuheben: Da die Sinai-Tora nachweislich später ergangen ist, kann sie die längst rechtskräftig gewordene Schenkung Gottes weder modifizieren noch ablösen[129]; denn beides würde die »Außerkraftsetzung« (ἀκυροῦν) der ersten Verfügung bedeuten und somit auf die »Außerkraftsetzung« und das »Unwirksam-Machen« (καταργεῖν) der Verheißung selbst hinauslaufen[130].

Mit V. 18 wird die Schlußfolgerung von V. 17 nicht bewiesen[131] oder begründet[132], sondern erläutert[133] (explikatives γάρ)[134]. Die exklusive Gegenüberstellung von νόμος und ἐπαγγελία resp. νόμος und πίστις ist bereits in 2,16; 3,2.5.11.12 für die Argumentation konstitutiv gewesen; in 3,18 gewinnt sie aber

---

126 F. Sieffert, aaO., 198.

127 A. Oepke, aaO., 113.

128 D. Lührmann, aaO., 62.

129 Daß die judaistischen Gegner selbst die Auffassung vertreten haben, es handele sich bei der Tora um ein »Kodizill« im Sinne des Erbrechts oder gar um die »Annullierung« der Verheißung, ist kaum denkbar; gegen F. Mussner, aaO., 241; vgl. A. Oepke, aaO., 113. Kritisch auch H. D. Betz, aaO., 159, Anm. 56; vgl. schon Th. Zahn, aaO., 171.

130 Der substantivierte Infinitiv mit εἰς in V. 17c bezeichnet nicht den *Zweck* (»um zu«; so F. Sieffert, aaO., 198), sondern die *Folge* (»so daß»; vgl. zu finaler und konsekutiver Bedeutung von εἰς τό BDR § 402,2); denn die Aufhebung der Abrahamsverheißung wird wohl kaum als das erklärte Ziel der judaistischen Verkündigung, wohl aber als deren zwangsläufige Konsequenz beschrieben.

131 Vgl. auch F. Sieffert, aaO., 198f.: »Eines Beweises bedarf 3,17 nicht, da die Richtigkeit seines Inhalts sich unmittelbar aus 3,15 u. 16 ergiebt.«

132 So Th. Zahn, aaO., 171; J. Rohde, aaO., 152.

133 Mit F. Sieffert, aaO., 198; F. Mussner, aaO., 242. In V. 18 ist auch nicht die Zusammenfassung der ganzen Argumentation von 3,15–17 zu erkennen; gegen H. D. Betz, aaO., 159.

134 S. grundsätzlich Bauer/Aland, Art. γάρ, 305; M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 473; vgl. auch F. Mussner, aaO.

auf dem Hintergrund von 3,15ff. nochmals an Plausibilität. Da in Analogie zur Mattanah nur eine der beiden Verlautbarungen Gottes als ›rechtskräftige Verfügung‹ im schenkungsrechtlichen Sinne verstanden werden kann, ergibt sich ein absoluter Gegensatz: »Wenn nämlich das Erbe auf Grund der Sinai-Tora[135] (zugeteilt wird)[136], dann[137] (zwangsläufig)[138] nicht auf Grund der Verheißung.«

Statt des ausformulierten Umkehrschlusses findet sich in V. 18b – wie schon in V. 16 – ein Tatsachenbeweis[139] zugunsten der ἐπαγγελία: »Dem Abraham aber[140] hat Gott (das Erbe) durch Verheißung aus Gnade geschenkt« – so daß eindeutig und unbestreitbar die ἐπαγγελία und nicht der νόμος als die *eine* Verfügung erwiesen ist, durch die allein Gott seinen Segen zueignet.

Χαρίζεσθαι[141] bedeutet in diesem rechtlichen Kontext und im unmittelbaren Anschluß an die Argumentation von V. 18a (scil. τὴν κληρονομίαν) nicht »sich gnädig erweisen«[142], sondern wie in der LXX durchgängig[143] und bei Paulus überwiegend[144] »aus Gnade schenken«[145]. Mit dem Perfekt κεχάρισται

---

135 Das Fehlen des Artikels in der präpositionalen Wendung ἐκ νόμου ist auch hier wieder ohne Belang; wie in V. 17 – und entsprechend dem gesamten Kontext – wird auch in V. 18 konkret die Sinai-Tora bezeichnet und nicht im weiteren Sinne auf den »qualitativen Charakter« von νόμος hingewiesen; gegen H. SCHLIER, aaO., 149, Anm. 2; vgl. E. D. BURTON, aaO., 186.

136 Die elliptische Konditionalperiode ist im Sinne von V. 18b (κεχάρισται) zu ergänzen, wie umgekehrt die in V. 18a erwähnte κληρονομία implizit als Objekt des χαρίζεσθαι vorausgesetzt wird.

137 Οὐκέτι ist wie auch sonst verschiedentlich in der paulinischen Argumentation (Röm 7,17.20; 11,6a; 14,15) nicht zeitlich (»nicht mehr«), sondern logisch (»dann nicht«) zu verstehen; mit BAUER/ALAND, Art. οὐκέτι, 1199; vgl. F. SIEFFERT, aaO., 200; E. D. BURTON, aaO., 186; H. SCHLIER, aaO., 149, Anm. 1.

138 Formal gesehen gibt sich der εἰ-Satz nicht als Irrealis zu erkennen (gegen F. MUSSNER, aaO., 242), sosehr es sich sachlich bei der Protasis für Paulus selbstverständlich um einen »ganz und gar irreale[n] Fall« (s. ebd.) handelt. Vielmehr liegt in Gal 3,18 wieder ein ›indefiniter Fall‹ vor, bei dem die Zwangsläufigkeit und Unausweichlichkeit der Schlußfolgerung betont wird, während das Verhältnis der Protasis zur Wirklichkeit unbestimmt bleibt; s. o. zu Gal 2,18 und 21.

139 Mit E. BAMMEL, aaO., 317; vgl. H. LIETZMANN, aaO., 21: »Faktisch hat Gott aber dem Abraham [...]«.

140 Durch die Partikel δέ wird hier der Gegensatz hervorgehoben; vgl. auch F. MUSSNER, aaO., 242.

141 Zum Grundsätzlichen s. BAUER/ALAND, Art. χαρίζομαι, 1749f.; H. CONZELMANN (/W. ZIMMERLI), Art. χάρις κτλ, ThWNT IX, 363–393.

142 So H. LIETZMANN, aaO., 21; H. SCHLIER, aaO., 149; J. ECKERT, aaO., 81; F. MUSSNER, aaO., 242; K. BERGER, Art. χαρίζομαι, EWNT III, 1093–1095, hier 1094; U. BORSE, aaO., 134; J. BECKER, aaO., 34. Vgl. zur Kritik daran auch H. CONZELMANN, aaO., 386 u. Anm. 193.

143 Vgl. H. CONZELMANN, aaO., 379.

144 S. vor allem Röm 8,32; Phil 2,9, aber auch Phil 1,29, 1 Kor 2,12 und Phlm 22. Bei den übrigen paulinischen Belegen (2 Kor 2,7.10[3×]; 12,13) ist hingegen die dritte Bedeutung – »vergeben«, »verzeihen« – vorauszusetzen.

145 Mit F. SIEFFERT, aaO., 200; E. D. BURTON, aaO., 186; A. OEPKE, aaO., 110.114; F. F. BRUCE, aaO., 169.174; mit Vorbehalt BAUER/ALAND, aaO., 1749.

wird die dauernde Gültigkeit und Wirkung der einmal erfolgten Schenkung an Abraham hervorgehoben[146], während mit dem komplexiven Aorist ἐρρέθησαν in V. 16 die Faktizität der göttlichen Verfügung Abraham gegenüber betont worden ist.

Der Begriff κληρονομία[147] ergibt sich für Paulus aus den Landverheißungsstellen der Genesis (... δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομῆσαι, Gen 15,7[148])[149]. Wie wir bereits erkannt haben, ist mit dem »Erbe« in Gal 3,18 konkret die Abraham zugesagte εὐλογία gemeint (Gal 3,8.14), die in der Rechtfertigung[150] und der Befreiung vom Fluch[151], in der Gabe des Lebens[152] und der Sendung des Geistes[153] – d. h. in der Gotteskindschaft[154] – besteht.

Auch in dem Paralleltext Röm 4,13 wird die Verheißung an Abraham, τὸ κληρόνομον αὐτὸν εἶναι κόσμου, nicht etwa innerweltlich und innergeschichtlich auf das Land Kanaan bezogen, sondern sie wird auf die ›zukünftige Welt‹ als das verheißene Land gedeutet: die κληρονόμοι τοῦ κόσμου sind die κληρονομήσοντες βασιλείαν θεοῦ (s. Gal 5,21; 1 Kor 6,9f.; 15,50)[155]. In Gal 3,18 dominiert hingegen der präsentisch-soteriologische Aspekt des κληρονομεῖν, da nicht die zukünftige Heilsvollendung, sondern die gegenwärtige Heilszueignung im Blick ist: In Anbetracht der von der Schrift bezeugten Tatsachen und im Hinblick auf die Unverbrüchlichkeit schon einer menschlichen ›rechtskräftigen Verfügung‹ kann kein Zweifel daran bestehen, daß Gott sein Heil unwiderruflich und ausschließlich auf der Grundlage der Verheißung – d.h. durch Christus als den *einen* Samen Abrahams – zueignet.

---

[146] Vgl. auch E. D. Burton, aaO., 186; BDR § 342,3, die V. 18b ergänzen: »und die Gläubigen besitzen das Erbe jetzt noch«; F. Mussner, aaO., 242; F. F. Bruce, aaO., 174.

[147] S. auch κληρονόμος in Gal 3,29; 4,7; Röm 4,13f.; 8,17; vgl. Gal 4,1 und κληρονομεῖν in 1 Kor 6,9f.; 15,50, Gal 5,21.

[148] Vgl. Gen 15,18; 22,17 und 21,10 = Gal 4,30.

[149] Mit F. Mussner, aaO., 242.

[150] S. Gal 3,6.8.11.21.24.

[151] S. Gal 3,13; vgl. 4,4f.

[152] S. Gal 3,11.21.

[153] S. Gal 3,2.5.14; 4,6.

[154] S. Gal 3,26; 4,5–7.

[155] Bei dieser eschatologisierenden *und* spiritualisierenden Deutung knüpft Paulus an frühjüdische Interpretationen der Landverheißung an; s, syrBar 14,13; 51,3; 4 Esra 7,119; MekhEx zu 14,31; zur universalen Ausweitung s. auch Sir 44,21; Jub 17,3; 19,21; 22,14; 32,19. Vgl. zum Ganzen W. Foerster/J. Hermann, Art. κληρονόμος κτλ, ThWNT III, 757–786, zu Paulus 783–785; Bill. III, 204ff., bes. 209; zu Röm 4,13 s. U. Wilckens, Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. I, 269.

V. Gal 3,19–4,7: Funktion und Grenze des Gesetzes. Die Freiheit der Söhne Gottes

Nachdem in 3,15–18 der zeitliche Vorsprung und der prinzipielle Vorrang der Abrahamsverheißung vor der Sinai-Tora so nachdrücklich hervorgehoben worden sind, stellt sich nun unausweichlich die Frage nach dem Wesen und der Funktion des νόμος. Denn den bisherigen Ausführungen in 2,16.21; 3,2. 5.10–12.17f. ist nur die negative Aussage zu entnehmen, daß die Sinai-Tora nach der Überzeugung des Apostels keine Heilsfunktion hat. Infolgedessen geht es auch in 3,19ff. keineswegs um »die wahre Heilsfunktion des Gesetzes«[1], sondern vielmehr »um das Problem der wahren Funktion des Gesetzes in der Heilsgeschichte«[2].

Da die nächste deutliche Zäsur erst nach 4,7 – und nicht etwa am Ende von Kapitel 3[3] – zu erkennen ist[4], kann der ganze Abschnitt 3,19–4,7 als eine Einheit angesehen werden. Dabei findet sich in V. 19–22 die grundlegende Aussage, die dann in 3,23–4,7, in den drei Schritten 3,23; 3,24–29[5] und 4,1–7 entfaltet wird.

1. Gal 3,19f.

Eröffnet wird die umfassende Abhandlung durch die elliptische Frage[6]: τί οὖν ὁ νόμος; Das Interrogativpronomen τί wird hier nicht adverbial[7], sondern

---

1 Gegen F. Mussner, aaO., 243.

2 So F. Mussner selbst, aaO., 244.

3 So H. Schlier, aaO., 8; U. Borse, aaO., 261; J. Becker, aaO., 42.46; u.a. Dagegen spricht schon die starke Stichwort- und Motivverknüpfung der beiden Abschnitte 3,19–29 und 4,1–7; mit F. Mussner, aaO., 244f.

4 Mit A. Oepke, aaO., 7; J. Rohde, aaO., VII; F. Mussner, aaO., 244; u.a.

5 Gegen J. Rohde, aaO., 153, der die Anwendung des zweiten Bildes von V. 24f. in V. 26–29 als selbständiges Bild versteht. Wenig überzeugend ist die Klassifizierung von 3,19–25 als Exkurs, *digressio,* bei H. D. Betz, aaO., 163. Denn erstens ist der Abschnitt 3,19–4,7 für den zweiten Hauptteil des Briefes, 3,1–5,12, konstitutiv, und zweitens werden in 3,19ff. durchaus neue Argumente angeführt und nicht nur falsche Schlüsse aus dem bisher Gesagten abgewehrt. Zur digressio (excursus) vgl. H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, §§ 340–342.

6 S. dazu BDR § 480,5 u. Anm. 9.

7 Gegen F. Mussner, aaO., 245; vgl. Bauer/Aland, Art. τίς, τί, 1633,3a. Grundsätzlich zur Unterscheidung s. ebd. und BDR § 299.

prädikativ gebraucht. Somit ist ἐστίν zu ergänzen und nicht etwa das erst anschließend eingeführte προσετέθη[8]. Wie aus der mehrgliedrigen Antwort erhellt, werden mit der Frage in V. 19a nämlich nicht nur Zweck und Funktion, sondern auch Wesen und Qualität der Sinai-Tora angesprochen[9]: »Was ist und soll demnach das Gesetz?«

Nun wird in der exgetischen Diskussion die prägnante ›Definition‹[10] in V. 19 und 20 überwiegend als änigmatisch empfunden, was sich auch in der Vielzahl konträrer Deutungen widerspiegelt. So eröffnet A. Oepke seine Auslegung mit der Feststellung: »Nirgends im Galaterbrief jagen sich die Gedanken so wie hier. Nirgends muß man so viel zwischen den Zeilen lesen, um dem Text seinen Sinn abzulauschen.«[11] Manche der exegetischen Schwierigkeiten rühren jedoch daher, daß die Verse isoliert betrachtet oder voreilig von einzelnen Stellen des Römerbriefes her gedeutet werden. Interpretiert man jedoch die Aussagen über die Sinai-Tora in Gal 3,19f. im Duktus dessen, was Paulus seit 2,15 dargelegt hat, und berücksichtigt man ferner – wie dies eigentlich selbstverständlich sein sollte – die Entfaltung dieser Aussagen in 3,22–4,7, dann erweist sich die Argumentation des Apostels auch hier als logisch und stringent.

Die erste der vier in V. 19 gebotenen Bestimmungen – τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη – knüpft an die Argumentation von V. 17 an. προστιθέναι hat hier wie in der Profangräzität die Bedeutung ›*hinzufügen* zu etwas schon Vorhandenem‹[12] – in diesem Fall zu der bereits 430 Jahre zuvor gegebenen Verheißung. Daß das Verb in Gal 3,19 einen ›abwertenden‹[13] und ›abfälligen‹[14] Ton hat, läßt sich weder von der Denotation des Wortes noch vom Kontext her vertreten. Um die Aussage: »das Gesetz hat sich hintenherum *eingeschlichen*«[15] zu rechtfertigen, muß A. Oepke deshalb auf die Verwendung von παρεισέρχεσθαι in Röm 5,20 und in Gal 2,4 verweisen[16]. Mit der Anspielung auf die Falschbrüder von Gal 2,4 verläßt er aber nicht nur den Wortlaut von Gal 3,19, sondern erschwert er zudem auch noch die angemessene Inter-

---

8 So F. Mussner, aaO., der übersetzt: »Warum wurde also das Gesetz hinzugefügt?«

9 Ähnlich schon F. Sieffert, aaO., 201.

10 S. M. Luther, WA 40, I, 490: Paulus ergo hic novo capite incipit tractare legem et definit, quid sit. Vgl. auch H. D. Betz, aaO., 163: »a set of four definitions, summing up Paul's view on the question«.

11 A. Oepke, aaO., 114.

12 S. C. Maurer, Art. τίθημι κτλ, ThWNT VIII, 169; Bauer/Aland, Art. προστίθημι, 1439.

13 So D. Lührmann, aaO., 63; J. Rohde, aaO., 154.

14 S. J. Rohde, aaO.

15 A. Oepke, aaO., 115 (Hervorhebung im Original); vgl. auch F. F. Bruce, aaO., 176. S. zur Kritik auch H. D. Betz, aaO., 167, Anm. 43: »This interpretation, however, goes too far in the Marcionite direction.«

16 S. A. Oepke, aaO.: »Der Ausdruck ist absichtlich unbestimmt wie Röm 5,20. Das dortige παρεισῆλθεν erinnert an παρεισῆλθον in Gal 2,4. Auch das Gesetz hat sich hintenherum *eingeschlichen*. Zwischen ihm und den Falschbrüdern, die es auf ihre Fahne geschrieben haben, besteht eine fatale Ähnlichkeit« (Hervorhebung im Original).

pretation von Röm 5,20[17]. Die durchgängige Kontrastierung von ἐπαγγελία und νόμος und die ausdrückliche Nachordnung der Sinai-Tora bleiben indes aus der Sicht der judaistischen Gegner auch ohne abschätzige Formulierungen noch anstößig genug.

Logisches Subjekt von προσετέθη ist – wie bei ἐρρέθησαν in V. 16 und bei ἐδόθη in V. 21 zweifellos Gott, was auch durch die folgende Angabe der zeitlichen Begrenzung bis zum Kommen Christi (vgl. V. 23.24; 4,2) und durch die Bezeichnung ἡ γραφή in V. 22 bestätigt wird. Zudem würde sich, wie bereits gesagt, die ganze Argumentation von 3,19–4,7 erübrigen, wenn nicht Gott als Urheber der Sinai-Tora anerkannt wäre[18]. Nur wenn er selbst den νόμος als eine zweite διαθήκη zur ἐπαγγελία ›hinzugefügt‹ hat und gleichwohl die erste weder ablösen noch modifizieren wollte, erhebt sich theologisch die Frage: τί οὖν ὁ νόμος;

Über den Sinn der Wendung τῶν παραβάσεων χάριν kann nicht allein von der Bedeutung der Präposition χάριν[19] her entschieden werden[20]; denn mit χάριν – ›um-willen‹, ›wegen‹[21] – können sowohl das Ziel, der Zweck[22] als auch der Grund, die Ursache[23] bezeichnet werden[24]. Nun wird aber die Funktion der Sinai-Tora sowohl in 3,10.13 als auch in der folgenden Entfaltung der Grundthese von 3,19 in 3,21 ff. klar und eindeutig beschrieben, so daß sich eine sinnvolle Auslegung dieser crux interpretum keineswegs erst von den späteren

---

17 παρεισέρχεσθαι hat in Röm 5,20a durchaus nicht die negative Bedeutung: ›sich einschleichen‹, ›auf unehrliche Weise eindringen‹, sondern den neutralen Sinn ›daneben hineinkommen‹ (vgl. dazu J. Schneider, Art. ἔρχομαι κτλ, ThWNT II, 662–682, hier 680; Bauer/Aland, Art. παρεισέρχομαι, 1262). Die Größen, auf die sich das *παρεισῆλθεν* im Kontext von 5,12–21 (vgl. εἰσῆλθεν und διῆλθεν in 5,12) bezieht, sind ἡ ἁμαρτία und ἡ χάρις resp. Ἀδάμ und Χριστός. Da die Sinai-Tora *nach* der Sünde, aber *vor* der Gnade in die Welt gekommen ist, kann sie selbst weder die Sünde bewirkt noch deren Herrschaft überwunden haben. Als ›daneben hineingekommene‹ Größe muß sie zu einem anderen Zweck gegeben worden sein (s. zu der schwierigen Formulierung in Röm 5,20 – ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα – die spätere Explikation in 7,13: ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία [scil. ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος], ἵνα φανῇ ἁμαρτία, ... ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς).

18 So kann auch der Vorschlag von H. D. Betz, aaO., 167, nicht überzeugen, der προσετέθη zwar als passivum divinum versteht, aber wegen des anschließenden διαταγεὶς δι' ἀγγέλων einer vorpaulinischen Tradition zuordnen will: »But the reference may also come from a pre-Pauline context. The passive form implies that God gave the Torah, an implication that contradicts Paul's own statement later in the verse (v 19d).«

19 S. zum Ganzen E. Schwyzer/A. Debrunner, Griech. Grammatik, Bd. II, 551; BDR § 216, Anm. 2; Bauer/Aland, Art. χάριν, 1750.

20 Mit F. Mussner, aaO., 245, Anm. 4.

21 Als adverbieller Akk. hat χάριν mit Gen. ursprünglich die Bedeutung ›als Gefälligkeit‹, ›jmd. zu Gefallen‹. Die Nachstellung der uneigentlichen Präposition ist klassisch; vgl. E. Schwyzer/A. Debrunner, aaO., BDR § 160, Anm. 3.

22 S. 1 Tim 5,14; Tit 1,5.11; Jud 16.

23 S. Lk 7,47; Eph 3,1.14; 1 Joh 3,12 (vorangestellt). Zu den zahlreichen LXX-Belegen s. U. Wilckens, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, 171 u. Anm. 50.

24 Vgl. Bauer/Aland, aaO., 1750.

Erörterungen im Römerbrief her ergibt. Nach Gal 3,10 stellt die Tora die Menschen ›unter den Fluch‹, d.h. sie qualifiziert die Sünde als Übertretung der Rechtsforderung Gottes, dokumentiert die Todverfallenheit der Übertreter und spricht über sie das Verdammungsurteil aus[25].

Entsprechend wird in 3,21f. hervorgehoben, daß die Tora nicht etwa gegeben worden ist, um zu rechtfertigen und um Leben zu vermitteln, sondern um die Sünder – und somit alle Menschen(τὰ πάντα, vgl. 2,15–17) – bei ihrem Sein unter der Sünde zu *›behaften‹*. ὑπὸ ἁμαρτίαν werden die Menschen bis zum Kommen des Glaubens insofern »eingeschlossen« (συνέκλεισεν V. 22), als sie ὑπὸ νόμον – und somit ὑπὸ κατάραν, d.h. unter dem Verdammungsurteil der Tora (vgl. 3,10.13) – »in Haft gehalten« (ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι V. 23), »beaufsichtigt« (ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν V. 24f.) und »bevormundet« werden (ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους 4,2). In diesem Sinne ist das Gesetz »um der Übertretungen willen« zur Verheißung hinzugefügt worden[26].

Während sich die soeben vorgetragene Interpretation der Worte τῶν παραβάσεων χάριν gut in den Kontext von Gal 3,19 einfügt, kann das von den sonstigen in der Exegese vorgetragenen Deutungen nicht gesagt werden. Dieses Urteil gilt insbesondere für das finale Verständnis der Wendung, dem dann die Wiedergabe mit »um die Übertretungen *herbeizuführen*[27], *hervorzurufen*«[28] entspricht. So wollte Paulus nach F. Sieffert »bemerklich machen, dass das Gesetz grade das objektiv thatsächliche (nicht bloss das subjektive) Gegentheil von der δικαιοσύνη nach dem gött[lichen] Plane habe bewirken sollen«[29]. »Die Entstehung der Sünden, nämlich in der straffälligen, zornverdienenden (Röm 4,15) sittlichen Form der Uebertretungen, welche das Gesetz bewirkte«, war von Gott bei der Gesetzgebung beabsichtigt[30].

---

25 S.o. zu 2,18 und 3,10.

26 Zutreffend auch F. Mussner, aaO., 246: »Das Gesetz hat eine eigentümliche Offenbarungsfunktion: es sollte die Sünde als *Sünde* und als Übertretung eines Gebotes offenbar machen« (Hervorhebung im Original). U. Wilckens, aaO., 171: »[...] ›weil es zu Übertretungen gekommen war‹; das heißt, das Gesetz ist hinzugegeben worden, um die Übertretungen als solche zu verurteilen. M. E. spricht im Galaterbrief nichts für die finale Auffassung und 3,10.13 massiv gegen sie.« J. Becker, aaO., 42: »Auch Veranlassung und Aufgabe des Gesetzes sind nicht positiv: Es soll längst nach dem Auftreten der Sünde diese als Übertretung herausstellen. [...] Es hat nicht die geringste Heilsfunktion, sondern qualifiziert den Sünder zu einem offen erkennbaren Gesetzesbrecher.«

27 S. Bauer/Aland, Art. χάριν, 1750; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 266; H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1968, 250; vgl. F. Sieffert, aaO., 202: »damit die Übertretungen des Gesetzes zur Wirklichkeit gebracht würden«; G. S. Duncan, aaO., 112: »producing transgressions«; so auch H. D. Betz, aaO., 165, H. Räisänen, aaO., 145: »to bring about«; G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, 258: »und zwar nicht, um sie zu verhindern, sondern um sie gerade hervorzutreiben«.

28 S. Th. Zahn, aaO., 174; A. Oepke, aaO., 115; vgl. ebd.: »[Das Gesetz] reizt geradezu zum Sündigen«; J. Rohde, aaO., 153; H. Schlier, aaO., 152.

29 F. Sieffert, aaO., 202; vgl. auch H. Schlier, aaO., 152.

30 F. Sieffert, aaO., 202f.

Wenn das Gesetz »die ἔργα der Menschen hervorruft« und »den Menschen in seine Leistungen hineinruft«, wie H. Schlier sagt[31], hat es nicht nur die Aufgabe, die schon vorher vorhandenen Sünden als Gesetzesübertretungen zu qualifizieren[32]. »Denn nach Paulus war [...] genaugenommen vor dem Gesetz die Sünde da und nicht die Sünden. Man muß daher so formulieren: das Gesetz hat die Übertretungen als solche hervorgetrieben, indem es die Sünde sich in den Übertretungen ausprägen ließ.«[33] »Das Gesetz ist deshalb zu den Verheißungen hinzugefügt worden, um die Übertretungen [...] zustande oder ›zuwege‹ [...] zu bringen, um die Sünde in ihnen zur Entfaltung und Erscheinung kommen zu lassen.«[34]

H. Hübner formuliert dann in letzter Konsequenz: »Zweck des Gesetzes ist es also, Sündentaten, d.h. Übertretungen seiner selbst zu provozieren; genauer: Zweck der Gesetzgebung bzw. personal formuliert: Zweck des Gesetzgebers [...] ist es, die Menschen zur Übertretung des Gesetzes zu veranlassen.«[35] Wenn es aber die Intention der Gesetzgebung ist, »die Menschen in Sündentaten und somit ins Unheil zu treiben«[36], dann liegt es in der Tat nahe, mit H. Hübner den nichtgöttlichen Ursprung des Gesetzes zu postulieren, will man nicht zu zynischen theologischen Konsequenzen gelangen[37].

Das Verständnis der Wendung τῶν παραβάσεων χάριν, wie wir es exemplarisch an F. Sieffert, H. Schlier und H. Hübner aufgezeigt haben, hat jedoch am Kontext von Gal 3,19 keinerlei Anhalt und läßt sich auch von Röm 5,12–21 her nicht begründen. Denn von dem παρεισέρχεσθαι der Sinai-Tora zwischen Adam und Christus wird in Röm 5,20 ja deswegen gesprochen, weil die Herrschaft der Sünde und des Todes bereits seit Adam alle Menschen bestimmte und somit auch schon vor dem Kommen der Tora alle Sünder wie Adam infolge ihres eigenen Sündigens starben: καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Röm 5,12b) – ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ 'Αδὰμ μέχρι Μωϋσέως (Röm 5,14a). Der Grundsatz von V. 13b: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου besagt deshalb weder, daß die Sünde sich in der Zeit zwischen Adam und Mose nicht in Sünden auswirkte, noch, daß die Sünder im Zustand der Schuldunfähigkeit waren und die Sünden ihnen nicht als Schuld angelastet werden konnten[38]. Allerdings war die Sünde, bevor die

---

31 H. Schlier, aaO., 152.

32 S. aaO., 152f.

33 AaO., 153.

34 Ebd.

35 H. Hübner, aaO., 27.

36 AaO., 30.

37 S. aaO., 27ff. In den Text eingetragen ist auch H. Hübners Unterscheidung zwischen der »immanenten Intention des jüdischen Gesetzes«, »der Intention des Gesetzgebers« – soll heißen: der Engel als dämonischer Mächte – und Gottes eigener Intention (s. ebd.).

38 Zur Kritik an den Interpretationen, die für Röm 5,12ff. die Unterscheidung von ›Erbsünde‹ und ›Tatsünde‹ voraussetzen, vgl. auch U. Wilckens, Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. I, 314ff. Nach H. Preisker dagegen (Art. ἐλλογέω, ThWNT II, 514f.) sündigten

Sinai-Tora erging, noch nicht entlarvt und dokumentiert, d.h. den Menschen noch nicht bescheinigt und ›auf die Rechnung gesetzt‹ (vgl. Phlm 18) worden[39]. Infolgedessen hatten die Sünden der todverfallenen Menschen damals – anders als bei Adam selbst – nicht die Gestalt konkreter Gebotsübertretungen (vgl. Röm 5,14b: ... καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως 'Αδάμ). Denn als παραβάσεις im spezifischen Sinne wurden die ἁμαρτίαι erst durch den νόμος qualifiziert.

Damit scheidet aber auch die dritte Interpretationsmöglichkeit von τῶν παραβάσεων χάριν aus, gemäß der die Sünden durch die Sinai-Tora zwar nicht allererst »hervorgerufen«, wohl aber *»gemehrt«* und *»gesteigert«* werden sollen[40]. So soll die Sünde auch nach M. Luther durch das Gesetz nicht nur zur Erkenntnis gebracht, sondern zudem »vermehrt, aufgebläht, entzündet und großgemacht werden«: Et hoc non solum ostendi et cognosci lege peccatum, sed etiam per ostensionem augeri, inflari, incendi et magnificari peccatum[41].

Die Vorstellung, Gott habe durch die Sinai-Tora den Ungehorsam und die Auflehnung gegen sich ›mehren‹ und ›steigern‹ wollen, ist in Gal 3,10ff. und 19ff. durch nichts angedeutet, und sie entspricht auch keineswegs den Aussagen von Röm 5,20 und 7,13. Sowohl aus der rhetorischen Frage in Röm 6,1 (ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;) wie auch aus der vertiefenden Darstellung des Verhältnisses von Sünde und Gesetz in Röm 7,7–25 erhellt, daß πλεονάζειν in diesem Zusammenhang die Bedeutung ›groß werden‹ im Sinn von ›als groß erscheinen‹, ›sich als groß erweisen‹ hat. Denn die ganze Argumentation in Röm 7,7ff. dient gerade dem Nachweis, daß die Sinai-Tora ihrerseits nicht auf Sünde abzielt und daß sie selbst den Sünde-Tod-Zusammenhang nicht initiiert. Ursache des Unheils ist vielmehr ausschließlich

---

die Menschen vor Mose »nicht in bewußter Feindschaft gegen Gott, nicht in Auflehnung gegen ein empfangenes Gesetz. Der Tod, den sie starben, war« – so H. Preisker – »umfassendes, in Adam gesetzes Schicksal, nicht Strafe. Gewiß hat Gott auch in dieser Zeit Sünde gestraft [...], aber nicht mit dem Tode« (aaO., 514). »Daß der Mensch aus der Willens- und Schöpfungsgemeinschaft Gottes ausgeschlossen ist«, werde in Röm 5,13 für die Zeit zwischen Adam und Mose verneint (aaO., 515).

[39] Zu ἐλλογεῖν als kaufmännischem term. techn. (aus ἐν λόγῳ [scil. τιθέναι]) vgl. H. Preisker, aaO., 514; H. G. Liddell/R. Scott, Art. ἐλλογάω/-έω, aaO., 537.

[40] S. H. Lietzmann, aaO., 21; J. Eckert, aaO., 82: »nicht eine sündenwehrende, sondern eine sündenmehrende Funktion«; H. Ridderbos, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal 1970, 114: »indem es dem Menschen in seiner Sünde den Weg zum Heil versperrt, die Sünde vermehrt«; M. Zerwick/M. Grosvenor, A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, Rom 1981, 570: »thus law formalized sin and increased it«; vgl. auch Th. Zahn, aaO., 174f., alternativ zur vorigen Deutung: »damit, wie Röm 5,20; 7,13 gelehrt wird, die längst vorhandene Sünde, das von jeher fehlerhafte Handeln sich zur Übertretung des ausgesprochenen und erkannten Willens Gottes steigere und wie der Plural παραβάσεων zu verstehen gibt, an Zahl der Fehltritte zunehme«; F. F. Bruce, aaO., 175: »to multiply (and even to stimulate) transgressions«; A. Suhl, Die Galater und der Geist, 289: »es soll nicht Übertretung wehren, sondern mehren«.

[41] M. Luther, WA 40, I, 487.

die ἁμαρτία, die angesichts des göttlichen Gebotes im Menschen Begierde, Übertretung und folglich den Tod bewirkt – wie sich an Gen 2 und 3 zeigen läßt (vgl. 7,7–13). Der νόμος hingegen erweist sich als ἅγιος (V. 12) und πνευματικός (V. 14), da er lediglich die Sünde als Sünde offenbar macht und somit als solche entlarvt: ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία [scil. ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος], ἵνα φανῇ ἁμαρτία, ... ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς (V. 13).

Andererseits sind auch die Interpretationen von τῶν παραβάσεων χάριν mit den Darlegungen im Galaterbrief unvereinbar, die dem νόμος eine *positive* Funktion zuschreiben. Deswegen wird heute fast durchgängig anerkannt[42], daß das Gesetz nach der Überzeugung des Apostels nicht gegeben ist, ›um den Übertretungen *zu wehren*‹ bzw. ›um die Übertretungen *einzuschränken*‹[43].

Hingegen wird die Deutung des Präpositionalgefüges im Sinne des secundus usus legis, des *usus elenchticus* resp. des *usus paedagogicus,* nach wie vor vertreten. Danach ist das Gesetz hinzugefügt worden, um die Übertretungen zur Erkenntnis zu bringen, um die Erlösungsbedürftigkeit offenbar zu machen und um auf die Gnade in Christus hinzuweisen[44]. So hat schon J. Calvin darin die ›wahre Vorbereitung auf Christus‹ gesehen, daß das Gesetz kam und die Schlafenden aufweckte: Venit igitur Lex, quae dormientes expergefecit. nam haec vera est ad Christum praeparatio[45]. Denn das Gesetz sei nach Paulus gegeben, ut transgressiones palam faceret: eoque modo homines cogeret ad agnitionem sui reatus[46]. Durch das Gesetz rufe Gott die Gewissen vor seinen

---

[42] Vgl. aber H. Räisänen, aaO., 140, Anm. 62; zu den älteren Vertretern seit Hieronymus und Johannes Chrysostomus s. vor allem F. Sieffert, aaO., 202; H. Schlier, aaO., 153, Anm. 1.

[43] Zur Kritik s. neben den Genannten auch Th. Zahn, aaO., 174; F. Mussner, aaO., 245; J. Rohde, aaO., 154.

[44] S. E. D. Burton, aaO., 188; G. S. Duncan, aaO., 112; H. Lietzmann, aaO., 21: »[um sie] zur bewußten Sünde zu stempeln und so die Aussichtslosigkeit des Gesetzesweges deutlich zu zeigen.« H. Ridderbos, aaO., 113f.: »indem es dem sündigen Menschen den Weg zum Heil versperrt und ihm so – und hier wird in der Gesetzespredigt die Kehrseite des Evangeliums erkennbar – die Unentbehrlichkeit des Glaubensweges vor Augen führt«; F. Hahn, Das Gesetzesverständnis, 57; M. Zerwick/M. Grosvenor, A Grammatical Analysis, 570: »revealing it for what it is and demonstrating the necessity for redemption«; U. Luz, Gesetz, 100: »damit die Sünde als Übertretung des Gesetzes erkannt werden könnte«; U. Borse, aaO., 134: »um sie aufzuzeigen und so die Erlösungsbedürftigkeit offenbar zu machen«. In diesen Kontext ist auch die Rede von der »*bewußten* Übertretung« einzuordnen; vgl. z. B. F. Mussner, aaO., 246, Anm. 5. Zur Kritik s. auch F. Sieffert, aaO., 152; H. Hübner, aaO., 27 u. 145f., Anm. 41: »Also wieder der typische Beweis aus Röm: ›Evidenz‹ einer Gal-Interpretation durch Aussagen in Röm!« Das sprachliche Argument F. Siefferts, aaO., 201, Paulus hätte in diesem Fall schreiben müssen: τῆς ἐπιγνώσεως τῶν παραβάσεων χάριν, ist jedoch nicht stichhaltig; rein sprachlich und losgelöst vom Kontext lassen sich alle fünf Deutungen der Wendung nachvollziehen.

[45] J. Calvin, Ad Galatas, 570.

[46] Ebd.

Richterstuhl, um sie durch die Erkenntnis der Schuld zu demütigen: Deus conscientias ad tribunal suum citat, ut reatu humilientur[47].

Auch nach M. Luther dienen die Erniedrigung, das Zerstoßen und die Zerstörung, die durch den ›Hammer des Gesetzes‹ bewirkt werden, dazu, den Sünder für die Gnade zugänglich zu machen: Sed ad quid prodest ista res, hoc est ista humiliatio, contusio et contritio per istum malleum? Ad hoc prodest, ut gratia ad nos possit habere aditum. Sic ergo lex ministra et praeparatrix est ad gratiam[48]. Gott, der Creator omnipotens ex nihilo faciens omnia, zerbricht durch das Gesetz die opinio iustitiae und vana fiducia, die eigene sapientia und potentia des Menschen, damit dieser durch sein Unheil lernt, daß er verloren und verdammt ist. Atque ibi tum conscientia sic lege conterrita locum habet doctrina Evangelii et gratiae quae rursum erigit et consulatur[49]. Sic per consequens Lex cum suo officio etiam prodest ad iustificationem, Non quidem iustificans, sed urgens ad promissionem gratiae et faciens eam dulcem ac desiderabilem[50].

Zwar wird der νόμος in Gal 3,24 als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν bezeichnet, was man prima vista als Beleg für die Deutung der Reformatoren ansehen könnte, doch läßt die Argumentation in Gal 3,22–4,7 insgesamt keine positive Bestimmung der Funktion des Gesetzes zu. Das tertium comparationis der Bilder vom Gefängnis (V. 23), vom Aufseher (V. 24ff.) und vom Vormund (4,1ff.) ist jeweils in dem Moment der *Unfreiheit,* nicht aber in dem der *Erziehung* und der *Vorbereitung* zu sehen, was auch durch die Anwendung in 4,3.5 und 7 bestätigt wird: ἤμεθα δεδουλωμένοι – ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ – ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος[51]. Gemäß der Grundthese in 3,22 wird durch die drei Bilder lediglich illustriert, daß die Sinai-Tora die Übertreter ›ohne Hoffnung auf Entkommen einschließt‹[52]. Das positive Verständnis von V. 24a im Sinne des usus elenchticus resp. des usus paedagogicus beruht hingegen auf einer Überinterpretation des Begriffes παιδαγωγός und einer Fehlinterpretation der präpositionalen Bestimmung εἰς Χριστόν[53]. Wie wir bereits gesehen haben, geht Paulus nirgendwo davon aus, daß es bei der Existenz ὑπὸ νόμον, i.e. ὑπὸ κατάραν, zur Einsicht des von Gott beschuldigten, der Schuld überführten und rechtskräftig verurteilten Menschen kommt[54]. Vielmehr wird die Verblendung[55], d.h. die Verkennung der eigenen Situation, allererst durch Christus aufgehoben, so daß die Erkenntnis der Schuld und Erlösungsbedürf-

---

47 AaO., 571.
48 M. Luther, WA 40, I, 488.
49 Ebd.
50 AaO., 489.
51 S. auch 4,8.9.24.25; 5,1.
52 Vgl. Bauer/Aland, Art. συγκλείω, 1544.
53 S.u. zu V. 24.
54 S.o. zu εἰδότες ὅτι in 2,16 und zu διὰ νόμου in 2,19.
55 Vgl. Röm 1,21; 9,30–10,21; 1 Kor 1,18–2,16; 2 Kor 3,14–16; 4,4.6.

tigkeit Folge und nicht Voraussetzung, Ausdruck und nicht Vorbedingung des Glaubens an Christus ist.

Auch die *zweite* Bestimmung in Gal 3,19 – ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται – bezieht sich auf die *Funktion* der Sinai-Tora: Die Aufgabe des νόμος ist nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich begrenzt; denn er ist 430 Jahre nach der ἐπαγγελία gegeben worden und soll die Sünder bis zu dem Zeitpunkt bei ihrer Sünde behaften, da der Nachkomme erscheint, dem die ἐπαγγελία gilt. Durch ἄχρις οὗ (= ἄχρι χρόνου ᾧ) mit Konj. Aor. wird der Endpunkt einer Zeitspanne bezeichnet: »bis daß«, »solange bis«[56]. Die Perfektform ἐπήγγελται ist – entsprechend der Wendung ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι (3,16) – nicht medial[57], sondern passivisch[58] zu verstehen[59].

Mit τὸ σπέρμα wird – in Anknüpfung an die Aussage von 3,16 – Christus als der *eine* Nachkomme Abrahams im individuellen Sinne bezeichnet. Im Gegensatz zu Abraham (3,6.9.16) und den υἱοὶ ᾿Αβραάμ (3,7), d.h. dem σπέρμα τοῦ ᾿Αβραάμ im kollektiven Sinne (3,29), ist Christus – wie wir bereits sahen – nicht Empfänger des Segens und der Verheißung, sondern der *eine* Segensmittler, von dem die Verheißungen sprechen (3,8.16)[60], d.h. derjenige, durch den der verheißene Segen als die Überwindung des Fluches zu den Heiden kommt (3,14)[61].

Die Funktion des νόμος ist deshalb auf die Zeit bis zum Kommen Christi beschränkt, weil Christus durch seine stellvertretende Lebenshingabe am Kreuz selbst zu dem von der Tora Verfluchten wurde und durch seinen Fluchtod die Verfluchten erlöste (3,13). Er kaufte die frei, die zu Recht unter dem Verdammungsurteil der Tora standen (τοὺς ὑπὸ νόμον 4,5), imdem er stellvertretend den Tod der von der Tora Verfluchten starb (γενόμενος ὑπὸ νόμον 4,4).

Daß der von Gott gegebene Auftrag der Sinai-Tora[62] begrenzt ist, kommt

---

56 S. BDR §383,2; 455,3; BAUER/ALAND, Art. ἄχρι, 259; vgl. auch Röm 11,25; 1 Kor 11,26; 15,25.

57 So die Vulgata: cui promiserat; J. A. BENGEL, Gnomon, 472: cui promisit Deus; J. ROHDE, aaO., 155. S. dagegen die Nova Vulgata: cui promissum est.

58 Vgl. auch 2 Makk 4,27: τῶν δὲ ἐπηγγελμένων τῷ βασιλεῖ χρημάτων οὐδὲν εὐτάκτει, und I Clem 35,4: ὅπως μεταλάβωμεν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν.

59 Mit TH. ZAHN, aaO., 175, Anm. 32; F. SIEFFERT, aaO., 204; H. SCHLIER, aaO., 154; F. MUSSNER, aaO., 246, Anm. 6.

60 Vgl. F. SIEFFERT, aaO., 204.

61 S.o. zu 3,8.9 und 3,14.16.

62 Auch H. HÜBNER, aaO., 29, konzediert, daß es in dem Temporalsatz von 3,19 um die Intention Gottes geht. Den Widerspruch zu seiner Bestimmung der Tora als ›Engelgesetz‹ schreibt H. HÜBNER jedoch den »Unschärfen der paulinischen Darstellung«, der »Perspektivenkumulation« der »zuweilen inhaltlich überfrachtet[en]« Aussagen des Paulus und dem »Moment des ›Sprunghaften‹ in seiner Argumentation« zu (ebd.). Daß sich H. HÜBNER abschließend auf die hermeneutische Zielbestimmung W. DILTHEYS bezieht, »den Autor

auch in den präpositionalen Bestimmungen in V. 23.24 (εἰς zur Angabe des Zeitpunktes, bis zu dem etwas andauert) und in den Finalsätzen in V. 22 und V. 24 zum Ausdruck. Der νόμος soll die Sünder bei ihrer Sünde behaften πρὸ τοῦ ... ἐλθεῖν τὴν πίστιν resp. εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι (V. 23); er soll sie beaufsichtigen εἰς Χριστόν (V. 24) – was gemäß V. 19 und V. 23 ebenfalls zeitlich zu verstehen ist: ›*bis* Christus‹, d.h. ›bis zum Kommen Christi‹. Der verheißene Segen aber soll nach der Bestimmung Gottes auf Grund des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werden (ἵνα-Satz, V. 22), und die von der Tora bewachten Übertreter sollen ausschließlich auf Grund des Glaubens gerechtfertigt werden (V. 24). Folglich sind die, die Christus freigekauft hat von der Gewalt und Herrschaft – d.h. der Verurteilung und Inhaftnahme – des νόμος (τοὺς ὑπὸ νόμον 4,5; vgl. ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα 3,23)[63], dem Gesetz nicht länger unterstellt: ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν (3,25) – εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον (5,18)[64].

Wenn nun die Galater – als an Christus Glaubende – sich in den Einflußbereich der Sinai-Tora begeben wollen (οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι 4,21) und auf der Grundlage der Toraobservanz ihr Heil zu erlangen suchen (οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε 5,4), dann verkennen sie die Funktion des νόμος gleich in doppelter Hinsicht; denn erstens ist die Sinai-Tora von Gott gar nicht zum Heil, sondern zur Anklage und Verurteilung gegeben worden, so daß sie grundsätzlich nicht lebendig machen kann (3,21), und zweitens soll die Tora nach Gottes Absicht den Menschen nur bis zur Überwindung des Fluches und der Erfüllung der Segensverheißung in Christus bestimmen.

Sosehr nun aber nach Aussage von Gal 3,19ff. – und ebenso nach Röm 10,4 (vgl. Röm 7,1ff.) – Christus ›das Ende des Gesetzes‹ ist, sowenig wird die Sinai-Tora von Paulus lediglich als eine »Episode« verstanden[65]. Denn zum einen wird das Wirken der Tora durchaus nicht als ›nebensächlich‹ beschrieben, und zum anderen gilt der νόμος in seiner den Sünder bedrohenden Macht keineswegs als an sich und unabhängig von Christus überwunden und abgetan. Vielmehr befinden sich auch nach Kreuz und Auferstehung Christi diejenigen, die nicht ὑπὸ χάριν, sondern immer noch – oder wiederum – ὑπὸ νόμον ihr Heil

besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat« (ebd.), kann kaum dazu beitragen, die Zweifel an seiner Interpretation von Gal 3,19 zu beseitigen.

[63] ὑπό mit Akk. zur Bezeichnung der Gewalt, der Herrschaft und dem Befehl, denen jmd. untergeordnet ist; s.o. zu 3,10; vgl. BAUER/ALAND, Art. ὑπό, 1681.

[64] Vgl. auch Röm 6,14.15. Auf dem Hintergrund von Gal 3,19–4,7 und im Kontext der Argumentation von Röm 9,30 an kann τέλος in Röm 10,4 nur die Bedeutung »Ende« haben: »Christus ist das Ende der Tora, zur Gerechtigkeit, d.h. zum Heil, für jeden Glaubenden.« S. dazu H.-J. ECKSTEIN, »Nahe ist dir das Wort«, 204ff., speziell 206; O. HOFIUS, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 64f., Anm. 51; DERS., Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, aaO., 110f., Anm. 217.

[65] So A. OEPKE, aaO., 116; H. SCHLIER, aaO., 155.

suchen, unter dem Verdammungsurteil der Tora (vgl. 3,10), da sie sich unabhängig von Christus weiterhin als παραβάται erweisen (vgl. 2,18)[66].

Gerade aus dieser für jeden Übertreter – den ›Juden von Geburt‹ wie den ›sündigen Heiden‹ – tödlichen Macht der Tora erklärt sich das leidenschaftliche Ringen des Apostels um seine von den Ἰουδαΐζοντες bedrohten Gemeinden. Denn würden sich die Galater wirklich der Gewalt der Sinai-Tora unterstellen, dann wären sie damit aus der Verbindung mit Christus gelöst und folglich aus der Gnade herausgefallen – κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος ἐξεπέσατε (5,4).

Die dritte und die vierte Bestimmung in Gal 3,19 betreffen nun das *Wesen* des νόμος: Er ist »verordnet durch Engel, durch die Hand eines Vermittlers« – διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Während die Verheißung *unmittelbar* von Gott zugesprochen worden ist und Abraham die Segenszusage *persönlich* erhalten hat[67], wurde die Sinai-Tora nur *mittelbar* von Gott – nämlich durch Engel – gegeben und hat Israel diese spätere Verfügung nur *mittelbar* – nämlich durch Mose – empfangen[68]. Somit besteht der Vorrang der ἐπαγγελία vor dem νόμος nicht nur in dem zeitlichen Vorsprung (3,15.17) und dem Vorrecht, rechtskräftige Verfügung des Erbes zu sein (3,17f.), sondern auch darin, daß sie das *eine unmittelbare* Wort Gottes ist, durch das Gott seinen Segen gespendet und sein Heil als Überwindung des Fluches in Jesus Christus zugesagt hat.

So werden bei der Verhältnisbestimmung von Verheißung und Gesetz in Gal 3,15–18 und 3,19ff. durchgängig der Primat und die Priorität der ἐπαγγελία herausgestellt. Von einer »Inferiorität« der Sinai-Tora kann jedoch lediglich in Relation zu dieser Verheißung Gottes an Abraham gesprochen werden[69]; denn eine absolute Abwertung des νόμος ist weder aus dem Wortlaut von Gal 3,19f. noch aus dem Duktus der gesamten Argumentation von Gal 3,6–4,7 abzuleiten – ganz zu schweigen von der Darstellung im Römerbrief.

Nun ist allerdings auch der Sinn der beiden letzten Bestimmungen in Gal 3,19 höchst umstritten, wobei die Wendung διαταγεὶς δι' ἀγγέλων geradezu zum Schibboleth des Gesetzesverständnisses geworden ist. Während ein Teil der Exegeten das διά (mit Gen. der Pers.) ebenfalls instrumental versteht[70] – in der

---

[66] Entsprechend beschreibt Paulus auch in Röm 1,18–3,20 die Anklage und Verurteilung der Tora (vgl. 3,9–20) als außerhalb der Gnade und abgesehen von der Rechtfertigung in Christus fortbestehende Realität: προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, καθὼς γέγραπται ... (3,9f.).

[67] *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν* ... (3,16), διαθήκην προκεκυρωμένην *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* ... (3,16), *τῷ δὲ Ἀβραὰμ* δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται *ὁ θεός* (3,18).

[68] Vgl. auch TH. ZAHN, aaO., 175.

[69] Mit O. HOFIUS, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 62; vgl. F. MUSSNER, aaO., 247; U. WILCKENS, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, 172. Vgl. dagegen A. OEPKE, aaO., 116.

[70] S. F. SIEFFERT, aaO., 204; TH. ZAHN, aaO., 175; E. D. BURTON, aaO., 189; BAUER/ALAND, Art. διά, 361; BDR § 223,3 u. Anm. 6; H. SCHLIER, aaO., 155; E. BAMMEL, aaO., 317;

Bedeutung »durch«, »durch Vermittlung von« –, sieht der andere Teil mit der präpositionalen Wendung den »Urheber« bezeichnet[71] – im Sinne von ὑπ' ἀγγέλων. Sprachlich gesehen ist die erste Möglichkeit wahrscheinlicher, die zweite allerdings nicht grundsätzlich auszuschließen[72].

Aber auch von Vertretern der kausalen Deutung wird teilweise davor gewarnt, »den Gegensatz zwischen Gott und den Engeln zu überspitzen«[73]. So weist nach A. Oepke διά – im Unterschied zu ὑπό – auf einen ›Urheber zweiten Grades‹ hin: »Der Sinn ist also wohl folgender: Bei der Gesetzgebung schalteten die Engel relativ selbständig; nicht ohne Gott, gewiß; aber auch nicht in seinem Auftrage, eher unter seiner einstweiligen Duldung.«[74]

Demgegenüber beschreibt H. Hübner die ἄγγελοι wieder ausdrücklich als dämonische Mächte[75], und G. Klein entnimmt der Aussage von Gal 3,19, »daß im Zusammenspiel von Sünde und Gesetz, also unter den geschichtlich einzig vorgegebenen Wirkungsbedingungen des Gesetzes, die reine Dämonie triumphiert«[76]. »Es ist das Gesetz in dieser Perversionsform, welches in Gal 3,19b auf Engelmächte zurückgeführt wird. Diese figurieren nicht bloß als inferiore Vermittlungsinstanz [...], sondern als widergöttliche Macht«[77].

Da aber weder der Wortlaut von Gal 3,19 noch der unmittelbare oder weitere Kontext der paulinischen Argumentation die Klassifizierung der ἄγγελοι als dämonischer Mächte oder des νόμος als widergöttlicher Verordnung rechtfertigen, läßt sich diese negative Deutung der Sinai-Tora exegetisch nicht begründen. Dies gilt um so mehr, als Paulus mit seinem Hinweis auf die

---

O. Kuss, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971, 397; F. Mussner, aaO., 247; O. Hofius, aaO., 62; U. Wilckens, aaO., 172; H. D. Betz, aaO., 168–170; F. F. Bruce, aaO., 176f.; Ch. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, 107f.; J. Rohde, aaO., 156; A. Suhl, Die Galater und der Geist, 292, der in der Wendung eine Aufnahme von Ex 25,21f. erkennen will (LXX: ἀνὰ μέσον τῶν δύο χερουβίμ).

71 S. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 71f.; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 28; A. Oepke, aaO., 116; ders., Art. διά, ThWNT II, 64–69, hier 66, Anm. 6; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 178.270; H.-J. Schoeps, Paulus, 190f.; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 209f.; ders., Art. Gesetz III, TRE XIII, 67; G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, 249f.; H. Hübner, aaO., 28ff.72; ders., Art. νόμος, EWNT II, 1169; G. Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums, 258f.; H. Räisänen, aaO., 131–133; D. Lührmann, aaO., 63; J. Becker, aaO., 43. Zur älteren Diskussion vgl. F. Sieffert, aaO., 205.

72 Zum kausalen Gebrauch von διά vgl. Bauer/Aland, aaO., 361f., III 2b; A. Oepke, Art. διά, ThWNT II, 66–68.

73 A. Oepke, An die Galater, 116; vgl. J. Becker, aaO., 43; J. Rohde, aaO., 156.

74 A. Oepke, aaO.; vgl. auch G. Eichholz, aaO., 249f.

75 S. H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 28ff.72; ders., Art. νόμος, EWNT II, 1169f.; ders., Art. Galaterbrief, TRE 12, 5–14, hier 8. Zur Kritik an H. Hübner, vgl. A. Suhl, aaO., 290f.

76 G. Klein, Art. Gesetz III, TRE XIII, 67.

77 Ebd.; vgl. ders., Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 209f. und Anm. 105.

Beteiligung der Engel an der Gesetzgebung an eine altjüdische Tradition anknüpft und diese offensichtlich auch bei den galatischen Gemeinden als bekannt voraussetzt. Sie findet sich bereits in Dtn 33,2 LXX und Ps 67,18 LXX[78] und wird auch in Hebr 2,2 und Acta 7,38 (Sg.); 7,53 (Pl.) aufgenommen.

Über die Aufgabe der Engel bei der Gesetzgebung[79] macht Paulus – über die Wendung διαταγεὶς δι' ἀγγέλων hinaus – keine näheren Angaben, weil es ihm in Gal 3,19f. ausschließlich um das Moment der ›Vermittlung‹ – im Gegensatz zur Unmittelbarkeit der Verheißung – geht. Gemäß Gal 3,10.13, der anschließenden Entfaltung in 3,23ff. und der ausführlichen Darstellung der διακονία τῆς κατακρίσεως resp. τοῦ θανάτου in 2 Kor 3[80] hat er die Engel aber wohl als die Anwälte der göttlichen Heiligkeit und der strengen richterlichen Gerechtigkeit Gottes, der מִדַּת הַדִּין, verstanden[81].

Die vierte Bestimmung ἐν χειρὶ μεσίτου bezieht sich eindeutig auf Mose und keinesfalls auf Christus[82]. Wenn auch das Substantiv μεσίτης, hebr. סַרְסוֹר, erst später als Bezeichnung für Mose gebräuchlich wurde[83], so ist damit doch zutreffend auf den Begriff gebracht, was die alttestamentlichen Texte wie Ex 19,7; 20,19; 24,3ff.; 32,30; Dtn 4,14 u.a.m. über das Wirken dieses »Vermittlers« und »Unterhändlers« zwischen Jahwe und seinem Volk aussagen. Nach Dtn 5,5 z.B. beschreibt Mose seine Aufgabe bei der Gesetzgebung mit den Worten: κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ

---

78 Vgl. Josephus, Ant XV,136 (zur Diskussion s. H.D. Betz, aaO., 169, Anm. 63); Jub 1,27–29; 2,1f.; ApkMos 1; PesR 21 (103b). Zu weiteren Belegen s. H. Schlier, aaO., 156; O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 62, Anm. 42; Bill. III, 554–556. – Da Paulus an dem göttlichen Ursprung und Auftrag der Sinai-Tora festhält, ist er gerade nicht auf dem Hintergrund eines gnostischen Gesetzesverständnisses zu interpretieren; gegen R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 178.270; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 209f.; vgl. H. Schlier, aaO., 158 (s. ebd. das religionsgeschichtliche Material); A. Oepke, aaO., 116. Zur Diskussion s. auch H.D. Betz, aaO., 169. – Die von J. Jeremias, (Art. Μωυσῆς, ThWNT IV, 852–878, hier 870, Anm. 210) geäußerte Skepsis gegenüber den außerneutestamentlichen Parallelen ist hinsichtlich der – auch von ihm. ebd., vorausgesetzten – *kausalen* Deutung absolut berechtigt, nicht aber im Hinblick auf das *instrumentale* Verständnis von διαταγεὶς δι' ἀγγέλων.

79 Vgl. zur rabb. Diskussion Bill. III, 554f.

80 S. O. Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2 Kor 3, aaO., 75ff.

81 Mit O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 62; vgl. P. Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, SJ 8, 1975, 220ff.; Bill. III, 555.

82 So z.B. J. Calvin, Ad Galatas, 571; s. zur älteren Diskussion F. Sieffert, aaO., 205f.; F. Mussner, aaO., 248. Auf Mose hingegen wird die Wendung auch in sämtlichen neueren Kommentaren bezogen.

83 S. zum Ganzen A. Oepke, Art. μεσίτης κτλ, ThWNT IV, 602–629, hier 605ff.; H. Schlier, aaO., 158–161.

ἀναγγεῖλαι ὑμῖν τὰ ῥήματα κυρίου, ὅτι ἐφοβήθητε ἀπὸ προσώπου τοῦ πυρὸς καὶ οὐκ ἀνέβητε εἰς τὸ ὄρος[84].

Bei ἐν χειρί handelt es sich zweifellos um eine hebraisierende Umschreibung, in der χείρ als Verstärkung der vorausgehenden Präposition dient[85]. Folglich soll keineswegs ausdrücklich herausgestellt werden, daß der Mittler das Gesetz »in der Hand hält« und daß Gott die steinernen Tafeln des Gesetzes »in Moses Hände gelegt hat«, wie dies Th. Zahn vertritt[86]. Vielmehr erscheint ἐν χειρὶ Μωυσῆ in der LXX als stereotype Wendung[87] mit der Bedeutung »durch Mose«, »durch Vermittlung des Mose«[88] – Lev 26,46: ταῦτα τὰ κρίματα καὶ τὰ προστάγματα καὶ ὁ νόμος, ὃν ἔδωκεν κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ισραηλ ἐν τῷ ὄρει Σινα ἐν χειρὶ Μωυσῆ. Num 15,23: καθὰ συνέταξεν κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐν χειρὶ Μωυσῆ ... Num 36,13: αὗται αἱ ἐντολαὶ καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ἃ ἐνετείλατο κύριος ἐν χειρὶ Μωυσῆ ... Bar 2,28: καθὰ ἐλάλησας ἐν χειρὶ παιδός σου Μωυσῆ ἐν ἡμέρᾳ ἐντειλαμένου σου αὐτῷ γράψαι τὸν νόμον σου ἐναντίον υἱῶν Ισραηλ λέγων ...

Auf diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund macht es guten Sinn[89], daß Paulus bei seiner doppelten Bestimmung des Wesens der Sinai-Tora in Gal 3,19 formuliert: διαταγεὶς *δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ* μεσίτου. Denn zum einen klingt die alternierende Formulierung stilistisch besser, und zum anderen wird durch die traditionelle Ausdrucksweise der für die Argumentation entscheidende Aspekt des Vermitteltseins der Tora eindrücklich vergegenwärtigt[90].

Diesem Wesensmerkmal der Mittelbarkeit und relativen Inferiorität des Gesetzes ist auch die Schlußfolgerung in V. 20 gewidmet, während sich die Argumentation in V. 21 ff. wiederum auf den Auftrag und die Funktion des νόμος konzentrieren wird. Ganz unbestritten soll auch mit V. 20 die Unterlegenheit der Sinai-Tora gegenüber der unmittelbar von Gott gegebenen Verheißung

---

[84] Zur Vorstellung von Mose als »Mittler« s. vor allem die synonyme Aussage in yMeg IV,74d,9, die Tora sei על ידי סרסור gegeben worden (s. ebd. den Hinweis auf Dtn 5,5); vgl. auch AssMos 1,14; 3,12; weitere jüdische Belege bei A. Oepke, aaO., 605f.619ff.; H. Schlier, aaO., 159f.; Bill. III, 556.

[85] S. dazu mit Belegen E. Lohse, Art. χείρ κτλ, ThWNT IX, 413–427, hier 416.420; Bauer/Aland, Art. χείρ, 1755; BDR § 217,2.

[86] Th. Zahn, aaO., 175f.; vgl. auch H. Schlier, aaO., 158.

[87] S. LXX Lev 26,46; Num 4,37.41.45.49; 9,23; 10,13; 15,23; 17,5; 33,1; 36,13; Jos 21,2; 22,9; Jdc 3,4; 1 Chr 16,40; 2 Chr 33,8; Ps 76,21; Bar 2,28; vgl. auch E. Lohse, aaO., 416; H. D. Betz, aaO., 170. Demgegenüber wird in dem von Th. Zahn, aaO., 176, angeführten Beleg Ex 34,29 in der LXX gerade mit *ἐπὶ τῶν χειρῶν* Μωυσῆ übersetzt.

[88] Vgl. auch Bauer/Aland, aaO., 1755; E. Lohse, aaO.; s. als pseudepigraphen Beleg für den eindeutig nicht eigentlichen Gebrauch PsSal 16,14: ἐν χειρὶ σαπρίας, »durch Fäulnis«.

[89] Gegen Th. Zahn, aaO., 175.

[90] Zur Deutung als Hebraismus s. auch A. Oepke, Art. μεσίτης κτλ, ThWNT IV, 622; Bauer/Aland, aaO., und die Mehrzahl der Kommentare.

herausgestellt werden. Im Hinblick auf die einzelnen Elemente des verkürzten Schlusses hat es allerdings in der früheren Diskussion angeblich so viele Deutungen gegeben, wie Jahre zwischen der Abrahamsverheißung und der Gesetzgebung am Sinai liegen[91]. Inzwischen zeichnet es sich jedoch als communis opinio ab, daß ausschließlich zwei Interpretationsmöglichkeiten ernsthaft in Frage kommen.

So besteht weitgehend Einigkeit darin, daß V. 20a als »Allgemeinsatz«[92] zu verstehen ist, der Artikel ὁ vor μεσίτης demgemäß generische resp. generelle Bedeutung hat und der Begriff ›Mittler‹ an die Bezeichnung des Mose in V. 19 anknüpft[93]. Zudem wird ἑνός fast ausnahmslos als Maskulinum bestimmt und korrelativ zu εἷς in V. 20b interpretiert[94]. Damit ergibt sich als Grundlage der gegenwärtigen Diskussion die Übersetzung: »Der Mittler aber ist [grundsätzlich] nicht eines einzigen [Mittler], Gott aber ist ein einziger.«[95]

Kontrovers ist nun allerdings die Frage, ob die *Vielzahl* der durch den Mittler vertretenen *Personen*[96] oder die *Zweizahl* der zu vermittelnden *Parteien* den Gegensatz zu dem betonten ἑνός in V. 20a bzw. εἷς in V. 20b bilden. Da aber im unmittelbar vorausgehenden Kontext ausdrücklich von den ἄγγελοι die Rede war, durch die die Sinai-Tora angeordnet wurde, und von Mose als μεσίτης, durch den diese Verfügung dem Volk Israel mitgeteilt worden ist, scheidet die Deutung auf *zwei Vertragsparteien*[97], zwischen denen Mose als Unterhändler vermittelt haben soll, wohl aus. Vielmehr begreift Paulus μεσίτης in V. 20a offensichtlich im Sinne von »Sprecher«, »Wortführer«, der als solcher nicht ein Individuum, sondern ein Kollektiv – in diesem Fall die

[91] Vgl. H. Schlier, aaO., 161, Anm. 2; A. Oepke, An die Galater, 117.

[92] S. zum Ganzen vor allem A. Oepke, Art. μεσίτης κτλ, ThWNT IV, 622,39ff.; ders., An die Galater, 117–119; H. Schlier, aaO., 161–163; F. Mussner, aaO., 248–250.

[93] Vgl. hingegen F. F. Bruce, aaO., 179, der mit ὁ μεσίτης in V. 20 den Engel des Angesichts bezeichnet sieht.

[94] S. aber R. Bring, Christus und das Gesetz, 86.

[95] S. z. B. F. Mussner, aaO., 248; A. Oepke, An die Galater, 119; vgl. Bauer/Aland, Art. εἷς κτλ, 465, 2b.

[96] An die Vielzahl nicht der Verfügenden, sondern der *Empfänger* der Verfügung denkt dagegen wieder R. Bring, aaO., 86: »›ἑνός‹ kann mit anderen Worten ›gehörig nicht nur zu *Israel*‹ bedeuten. Daß Mose nicht der Mittler von einem war, kann angeben, daß er ein Mittler – nicht eines aber – *vieler* war, also nicht nur der Mittler Israels, sondern der Mittler auch der Heiden war« (Hervorhebung im Original). Vgl. zum Bezug der Vielheit auf die Empfänger alternativ noch Th. Zahn, aaO., 178: »Moses war nicht des einen Gottes, sondern der vielen Israeliten μεσίτης. [...] Das Gesetz [ward] in eines Mittlers Hand gelegt, und eine vielköpfige, zu unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott unfähige und darum eines mittlerischen Vertreters bedürftige Menge von leiblichen Nachkommen Abr[aham]s empfing aus Moses Hand das Gesetz.« In beiden Fällen erscheint die Deutung der Vielzahl auf die Empfänger vom Kontext her gesehen als wenig überzeugend.

[97] S. F. Sieffert, aaO., 208; E. D. Burton, aaO., 190; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 29; U. Borse, aaO., 135; J. Rohde, aaO., 158f.

Vielzahl der an der Gesetzgebung beteiligten Engel – vertritt[98]. Weil Gott aber, wie jedermann bekennen muß[99], ein einziger ist, versteht es sich nach Überzeugung des Apostels von selbst[100], daß die *ohne* Mittler – und das heißt: von Gott persönlich – zugesprochene ἐπαγγελία (3,16–18) dem lediglich mittelbar von Gott empfangenen νόμος grundsätzlich und wesentlich überlegen ist[101].

2. *Gal 3,21f.*

»Ist[102] nun[103] die Tora gegen die Verheißungen Gottes[104]?« Mit dieser eindringlichen Frage (V. 21a) kommt Paulus nach der Charakterisierung der Sinai-Tora in V. 19 und V. 20 auf die explizite Verhältnisbestimmung von ἐπαγγελία und νόμος in 3,15–18 zurück[105]. Dort hatte er mit Bezug auf das menschliche Erb- bzw. Schenkungsrecht dargelegt, daß die zur Zeit Abrahams rechtskräftig gewordene Verheißung durch die spätere Verfügung vom Sinai weder aufgehoben, d. h. außer Kraft gesetzt[106], noch ersetzt bzw. nachträglich

---

[98] Auf die Vielzahl der in V. 19 genannten Engel beziehen die Aussage auch A. Schweitzer, aaO., 71; H. Lietzmann, aaO., 23; G. S. Duncan, aaO., 115; A. Oepke, Art. μεσίτης κτλ, ThWNT IV, 622,41ff.; ders., An die Galater, 119; H. Schlier, aaO., 161; G. Klein, Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, 210; J. Eckert, aaO., 83; F. Mussner, aaO., 248; H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 28; U. Wilckens, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, 172; H. Räisänen, aaO., 130f.; D. Lührmann, aaO., 63; H. D. Betz, aaO., 171; J. Becker, aaO., 43; zur älteren Literatur vgl. F. Sieffert, aaO., 212f. Allerdings wollen von den angegebenen Exegeten H. Lietzmann, G. Klein, H. Hübner und H. Räisänen (jeweils aaO.) in dem Hinweis auf die Engel wieder eine absolute Abwertung der Tora erkennen.

[99] S. zur Bezugnahme auf den Grundartikel jüdischen wie christlichen Glaubens (Dtn 6,4) auch 1 Kor 8,6 und Röm 3,30 (vgl. noch 1 Tim 2,5).

[100] Entsprechend wird die Schlußfolgerung auch nicht mehr ausformuliert.

[101] Da sich der Gedanke stringent in den gesamten Argumentationszusammenhang einfügt, besteht kein Grund, V. 20 mit E. D. Burton, aaO., 192, als Glosse eines späteren Kommentators zu verdächtigen.

[102] Scil. ἐστίν.

[103] Zu οὖν als folgernder Konjunktion in Fragen vgl. Bauer/Aland, Art. οὖν, 1200; BDR § 451,1.

[104] Die breit bezeugte Lesart τοῦ θεοῦ kann wegen der Auslassung des Genitivattributs in p^{46} B d und Ambrosiaster nicht als gesichert gelten. Es könnte sich auch um eine durch V. 17 (ὑπὸ τοῦ θεοῦ) und V. 18 (ὁ θεός) angeregte Hinzufügung handeln (s. auch Röm 4,20; 2 Kor 1,20); vgl. B. M. Metzger, A Textual Commentary, 594f. Allerdings rechtfertigt auch die längere Lesart die Rückführung der Gesetzgebung auf die Dämonen sowenig wie die Formulierungen in 3,15–20; gegen H. Hübner, aaO., 147, Anm. 53.

[105] Vgl. auch E. D. Burton, aaO., 192; H. D. Betz, aaO., 173. Die Frage knüpft somit nicht ausschließlich an V. 20 (so F. Sieffert, aaO., 218) oder V. 19 (so F. Mussner, aaO., 250f.) noch lediglich an V. 19 und 20 (so H. Schlier, aaO., 163; J. Becker, aaO., 44) an.

[106] Vgl. ἀθετεῖν in V. 15, ἀκυροῦν in V. 17.

konditioniert[107] worden sein kann. Die Möglichkeit, daß der νόμος die ἐπαγγελία zunichte gemacht haben könnte, hat der Apostel also formal bereits in 3,15–18 ausgeschlossen: διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ ... νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν (3,17). Mit V. 21 f. – und den folgenden Bildern in 3,23–4,7 – soll die Einsicht, daß die Tora nicht gegen die Verheißungen stehen kann, nun inhaltlich entfaltet und sachlich begründet werden.

Dementsprechend handelt es sich bei V. 21a nicht um einen *gegnerischen* Einwand, der sich auf die vorausgehende Erörterung bezieht[108], sondern um eine rhetorische Frage des Apostels selbst. Als ein Vorwurf im Munde der Gegner wären die Worte ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν; im Anschluß an die paulinische Argumentation von 3,6–19 schwer verständlich, und V. 21b wäre als Antwort des Paulus auf einen solchen Vorwurf wenig überzeugend[109]. Erkennt man jedoch V. 21a als rhetorische Frage des Paulus, mit der er auf den gegnerischen Standpunkt anspielt[110], fügen sich Frage und Antwort stringent in den gesamten Argumentationszusammenhang ein. Denn schon in 3,15–18 hat Paulus herausgestellt, daß das gegnerische Verständnis der Sinai-Tora als Weg zur Rechtfertigung auf die Ablösung und somit auf die Beseitigung der Abrahamsverheißung hinausläuft, während doch Gott selbst durch sein Geschenk des Erbes an Abraham die ἐπαγγελία bereits als die *eine* rechtskräftige Heilsverfügung bestätigt hat.

Im Anschluß an die Ausführungen über Wesen und Funktion des νόμος in 3,19 f. läßt sich die emphatische Ablehnung der gegnerischen Position durch μὴ γένοιτο – »Auf keinen Fall!« »Ganz und gar nicht!« – nun noch grundsätzlicher begründen. Gegen die in V. 21a formulierte Konsequenz des judaistischen Gesetzesverständnisses sprechen nämlich nach Paulus nicht nur die formalrechtlichen Argumente von V. 15 und V. 17 oder die Tatsachenbeweise von V. 16 und V. 18b, sondern vor allem auch die Erkenntnisse über Aufgabe und

107 S. ἐπιδιατάσσεσθαι in V. 17.

108 So explizit TH. ZAHN, aaO., 180; A. OEPKE, aaO., 119; J. ECKERT, aaO., 84; H. D. BETZ, aaO., 174; F. F. BRUCE, aaO., 180.

109 Folglich sieht G. KLEIN, aaO., 211, auch nicht in V. 21b »die eigentliche Antwort« auf V. 21a, sondern erst in V. 22.

110 Daß Paulus mit μὴ γένοιτο nicht nur gegnerische Einwände emphatisch zurückweist, sondern auch von ihm selbst formulierte unzulässige Konsequenzen, kann aufgrund von 1 Kor 6,15 nicht bestritten werden. Als eigene Formulierungen des Apostels sind sicherlich auch die rhetorischen Fragen in Röm 11,1 und 11 zu verstehen, während sich die Folgerungen in Röm 3,31; 6,2.15 (als Variationen von 3,8) und Gal 2,17 wahrscheinlich auf konkrete gegnerische Vorwürfe beziehen. Bei der Einschätzung der übrigen Belege – nämlich Röm 3,3 f.5 f.; 7,7.13 und 9,14 – kann man schwanken. Zum Grundsätzlichen s. o. bei Gal 2,17.

Qualität der Sinai-Tora: »Denn nur wenn ein Gesetz gegeben worden wäre, das lebendig machen könnte, käme[111] die Gerechtigkeit wirklich aus dem Gesetz.«[112]

Daß das Gesetz »wider«, »gegen« (κατά mit Gen., im feindlichen Sinn)[113] die Verheißungen sein könnte, das ließe sich – wie Paulus mit diesen Worten erklärt – überhaupt nur denken, wenn die Gerechtigkeit, also das Heil, tatsächlich auf der Grundlage der Sinai-Tora zu gewinnen wäre. Dies aber träfe nur zu, wenn die Tora als ein Gesetz gegeben worden wäre, das Leben schenken kann (ὁ δυνάμενος ζῳοποιῆσαι)[114] – das also das Vermögen hat, die Verfluchten zu segnen (3,8.9.14), die dem Fluchtod Ausgelieferten zu erlösen (3,13; 4,5) und den Übertretern der Rechtsforderungen Gottes den lebendig machenden Geist zu vermitteln (3,2.5.14b; 4,6; vgl. 2 Kor 3,6; Röm 8,2). Da jedoch der Sinai-Tora von Gott[115] weder der Auftrag noch die Fähigkeit verliehen wurde, Leben aus dem Tode zu schaffen[116] darf von ihr auch keinesfalls die ›Rechtfertigung des Gottlosen‹ und der ›Segen für die Verfluchten‹ erwartet werden. Wenn aber die Tora überhaupt nicht verfügt wurde, um die Gerechtigkeit zu bringen, dann kann ›ganz und gar‹ und ›auf jeden Fall‹ ausgeschlossen werden, daß sie die rechtskräftige und an Abraham bereits erfüllte Segensverheißung außer Kraft setzt, ablöst oder nachträglich kondi-

111 Nicht: »wäre gekommen«! Mit E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, aaO., 284d, ist die Satzperiode als ›zeitlich gemischt‹ zu bestimmen, da sich der Inhalt der Apodosis nicht nur auf den Zeitpunkt der Gesetzgebung (so TH. ZAHN, aaO., 181) oder die Zeit vor dem Kommen Christi (so F. MUSSNER, aaO., 251) beschränken läßt. Vielmehr ist die Schlußfolgerung grundsätzlich gehalten und gilt somit auch hinsichtlich der aktuellen Auseinandersetzung in den galatischen Gemeinden.

112 Die Nichtwirklichkeit des Inhalts von Protasis und Apodosis wird durch die klassisch ausgeführte irreale Satzperiode wirkungsvoll zur Geltung gebracht: εἰ mit Ind. Aor. (ἐδόθη – zur Bezeichnung der Vergangenheit) in der Protasis und Impf. (ἦν – zur Bezeichnung des Gegenwärtigen bzw. des Grundsätzlichen) mit ἄν in der Apodosis. Vgl. E. SCHWYZER/A. DEBRUNNER, Griech. Grammtik, Bd. II, 686; BDR § 360.

113 S. BAUER/ALAND, Art. κατά, 824, I 2b; BDR § 225. Vgl. Vulg.: adversus; F. SIEFFERT, aaO., 218: contra.

114 S.o. zu Gal 3,12 (Lev 18,5) und R. BULTMANN, Art. ζάω κτλ E, ThWNT II, 862–877, hier 876f.; BAUER/ALAND, Art. ζῳοποιέω, 691f. Vgl. auch Röm 4,17; 8,11; 1 Kor 15,22.36.45; 2 Kor 3,6.

115 Daß es sich bei ἐδόθη in der Protasis notwendig um ein passivum divinum handelt, kann – selbst bei Annahme des nichtgöttlichen Ursprungs der Tora nach V. 19 – nicht geleugnet werden.

116 Wie zu Gal 3,10–12 ist auch hier wieder festzuhalten, daß Paulus in der Einschätzung des Menschen ›unter der Tora‹ von den zitierten Aussagen der Tora entscheidend abweicht. Daß die Sinai-Tora den *Gottlosen* nicht zu rechtfertigen vermag und insofern nicht einen geistlich *Toten* lebendig machen kann, setzen hingegen auch die alttestamentlichen Texte voraus. Denn die Tora spricht ausschließlich dem *Gerechten* zu, daß er durch seinen Gehorsam *am Leben bleiben* werde. Weil es diesen ›Gerechten‹ aber nach Überzeugung des Apostels seit Adam weder gibt noch geben kann, ist für ihn die Sinai-Tora *faktisch* wie *prinzipiell* kein Weg zum Leben. S.o. zu Gal 3,10–12.

tioniert. Die Möglichkeit, daß der νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν steht[117], ist ›rechtlich‹, faktisch und grundsätzlich undenkbar!

Durch ein elliptisches ἀλλά (»vielmehr [ist es so, daß]«[118]) angeschlossen, folgt nun in V. 22 die *positive* Beschreibung des Verhältnisses von Verheißung und Gesetz[119], deren Entfaltung dann der gesamte Argumentationsgang 3,23–4,7 gewidmet sein wird. Inhaltlich knüpft V. 22a an die Ausführungen über den Auftrag und die Funktion der Sinai-Tora in 3,10–12 und 3,19 (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη) an, während mit V. 22b die Aussagen über die Erfüllung der Segensverheißung in 3,6–9; 3,13f. und 3,15–18 aufgenommen werden.

Wie sich bereits im Zusammenhang von 3,10 und 19 gezeigt hat, hat der νόμος nach Paulus ausschließlich die Aufgabe, alle Menschen (vgl. 2,15ff.; 3,10) bei ihrem Sein unter der Sünde zu ›behaften‹ – indem er ihre Sünden als Übertretungen des erklärten Gotteswillens qualifiziert, sie als schuldig überführt und über sie den Fluch, d.h. das Todesurteil, ausspricht. ὑπὸ ἁμαρτίαν werden die Übertreter der Rechtsforderungen Gottes in dem Sinne ›eingeschlossen‹[120], daß sie vom Gesetz unausweichlich und unentrinnbar als ›unter der Gewalt und Herrschaft der Sünde stehend‹ (vgl. Röm 3,9: προῃτιασάμεθα γὰρ … πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, καθὼς γέγραπται …) und als ›unter die Sünde verkauft‹ (vgl. Röm 7,14: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) entlarvt werden – ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ (Röm 3,19).

Das Verb συγκλείω hat in Gal 3,22 und 23 also die geläufige Bedeutung »einschließen«, »einsperren«, »in Haft halten«[121] und nicht nur, wie F. Mußner nochmals vertritt[122], die – sicherlich weniger anstößige – Konnotation »zusam-

---

[117] Die alte Streitfrage, ob durch das κατά in V. 21 ein *Konkurrenzverhältnis* (so H. Lietzmann, aaO., 23; A. Oepke, aaO., 119; H. Schlier, aaO., 163; F. Mussner, aaO., 251), ein *Widerspruch* (so. H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 29; J. Eckert, aaO., 84; J. Rohde, aaO., 159) oder ein *Gegensatz* (so E. D. Burton, aaO., 192; H. D. Betz, aaO., 173; H. Schlier, aaO., 163 [alternativ]) bezeichnet sein soll, hat sich im Kontext dieser Deutung erübrigt. Denn wäre die Tora ein ›konkurrierender‹ Heilsweg, dann bildete sie – gemäß V. 17.18 – auch einen unvermittelbaren ›Gegensatz‹ und ›Widerspruch‹ zur Verheißung.

[118] Mit F. Mussner, aaO., 251.

[119] Gegen G. Klein, aaO., 215, ist hervorzuheben, daß es in V. 22ff. nicht um die »Entfaltung des positiven Gesetzessinns«, sondern um die ›*positive Entfaltung* des Gesetzessinns‹ geht – im Gegensatz zu den negativ resp. hypothetisch formulierten Aussagen in 3,21 (vgl. 2,16; 3,11.12).

[120] S. zum entsprechenden Gebrauch von συγκλείω in der Profangräzität und der LXX H. G. Liddell/R. Scott, Art. σύγκλεισις κτλ, aaO., 1665; O. Michel, Art. συγκλείω, ThWNT VII, 744–747, hier 744f.

[121] Mit den meisten Exegeten; s. z.B. F. Sieffert, aaO., 220f.; A. Oepke, aaO., 119; H. Schlier, aaO., 164, Anm. 2; O. Michel, aaO., 776.

[122] S. F. Mussner, aaO., 251–253; vgl. J. Eckert, aaO., 84; J. A. Bengel, Gnomon, 472: peccatores antea securos comprehendit et conclusit omnes simul. Zur Kritik s. auch F. Sief-

menschließen«[123]. Während man die Wendung in V. 22 zunächst noch im übertragenen Sinne verstehen könnte[124], erhellt doch von V. 23 her, daß dem Apostel durchaus die konkrete Vorstellung von der ›Haft‹, der ›Gefangenschaft‹ vorschwebt[125].

Mit τὰ πάντα sind – wie in der Parallele Röm 11,32[126] mit τοὺς πάντας – ›alle Menschen‹ gemeint[127], wobei durch das Neutrum der Aspekt der ›Gesamtheit‹ hervorgehoben wird (vgl. 1 Kor 1,27 f.)[128]. Wie sich in der folgenden Entfaltung in V. 23 ff. eindeutig zeigt, sollen durch den Ausdruck τὰ πάντα nicht etwa »die zum Menschen gehörende und von ihm bestimmte Welt«[129] oder dessen »Werke«[130] bzw. »Handlungen«[131] bezeichnet werden – gemäß den Bestimmungen von J. Calvin: Neque enim solos homines, sed quaecunque habent vel affere possunt, complexus est[132], und J. A. Bengel: non modo *omnes*, sed etiam *omnia*, quae illi sunt et habent[133].

Daß die Sinai-Tora weder in ›Konkurrenz‹ noch ›im Gegensatz‹ oder ›im Widerspruch‹ zur Abrahamsverheißung stehen kann, wird nach V. 22 dadurch bestätigt, daß den beiden Verfügungen nach Gottes Absicht ganz verschiedene Aufgaben zufallen: »Vielmehr hat die Schrift alles unter die Sünde eingeschlos-

---

FERT, 220 f.: »σύν entspricht der Vorstellung des völligen Verschlusses, so dass man gänzlich und durchaus von den betreffenden Schranken gehalten ist« (aaO., 221). Vgl. A. OEPKE, aaO., 119.

123 Scil. Alle Menschen – »ob Juden oder Heiden«; so F. MUSSNER, aaO., 253.

124 So H. SCHLIER, aaO., 164, Anm. 2.

125 Mit A. OEPKE, aaO., 119; O. MICHEL, aaO., 746 f.; u. a. Daß in V. 23 von einer »Schutzhaft« der Menschen geredet wird, »die sie vor der Selbstzerstörung und dem Einfluß der bösen Mächte so lange schützt, bis der Glaube offenbart wird«, ist hinsichtlich des Wortlauts wie des Kontextes auszuschließen: gegen O. MICHEL, aaO.; zum Näheren s. u. Abzulehnen sind auch in diesem Zusammenhang wieder die Deutungen, bei denen für die Zeit unter dem Gesetz eine subjektive Einsicht des Sünders in die eigene Schuld und Erlösungsbedürftigkeit vorausgesetzt wird; s. F. F. BRUCE, aaO., 180: »If, realizing this, men and women look round for a way of deliverance from their plight, they find it in the promise. [...] The law drives men and women to flee from its condemnation and seek refuge in the promises.« Vgl. H. LIETZMANN, aaO., 23; U. BORSE, aaO., 136.

126 Allerdings ist der hier verwendete Ausdruck συγκλείω εἰς in Anlehnung an den Sprachgebrauch der LXX (vgl. Ps 30,9; 77,50.62; Amos 1,6.9; Ob 14; in Ps 77,48.50 parallel zu παραδίδωμι) eher im Sinne von »ausliefern«, »preisgeben«, »dahingeben« zu verstehen; s. O. MICHEL, aaO., 744 f. und 746.

127 Mit den meisten Exegeten; s. F. SIEFFERT, aaO., 221; E. D. BURTON, aaO., 196; A. OEPKE, aaO., 119; F. MUSSNER, aaO., 252; J. ROHDE, aaO., 160.

128 Mit F. SIEFFERT, aaO.; E. D. BURTON, aaO.; J. ROHDE, aaO.; s. BDR § 138,1 und Anm. 1; vgl. auch Joh 12,32 (v.l.); 17,10.

129 H. SCHLIER, aaO., 164, Anm. 4.

130 So F. F. BRUCE, aaO., 180.

131 So TH. ZAHN, aaO., 183; Zur Kritik s. auch F. SIEFFERT, aaO., 221.

132 J. CALVIN, Ad Galatas, 573.

133 J. A. BENGEL, Gnomon, 473 (Hervorhebung im Original).

sen, damit das Verheißungsgut[134] auf Grund des Glaubens an Jesus Christus[135] den Glaubenden[136] gegeben werde.«[137] Sowenig das Gesetz nach Paulus irgendeine Heilsfunktion hat, sosehr ist dessen Anklagen und Verurteilen nach der Überzeugung des Apostels einem übergeordneten Heilswillen unterstellt (ἵνα ... {V. 22.24}). Die Sinai-Tora selbst kann dem Verfluchten nur den Tod, nicht aber den Segen in Aussicht stellen, denn sie soll dem Gottlosen kein Leben bringen, sondern ihn unausweichlich bei seiner Sünde behaften. Daß aber der Fluch durch das Kreuzesgeschehen endgültig überwunden werden sollte und der Segen Gottes zu den Gottlosen gelangen würde, stand gleichwohl bereits bei der Einsetzung der Tora am Sinai fest – und damit auch das ›Ende der Tora‹ in Christus (ἄχρις οὗ ... {V. 19}; εἰς ... {V. 23.24}; οὐκέτι ... {3,25; 4,7}). Denn die Rechtfertigung der Heiden auf Grund des Glaubens war – nach dem Zeugnis der Schrift – von Gott vorherbestimmt und dementsprechend dem Abraham durch die Verheißung schon im voraus verkündet worden: προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευηγγελίσατο τῷ 'Αβραὰμ ... (3,8).

Auf dem Hintergrund dieser scharfen Differenzierung zwischen Verheißung und Gesetz wird auch verständlich, warum Paulus in V. 22 unvermittelt von der γραφή spricht statt – wie im gesamten Kontext 3,19–4,7 – vom νόμος. Hinsichtlich der Aussage von V. 22a könnte er in der Tat auch ὁ νόμος als Subjekt einsetzen, nicht aber im Hinblick auf den Finalsatz V. 22b[138], in dem die Rechtfertigung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus als eigentliches Anliegen und erklärtes Ziel beschrieben wird[139]. Von der *γραφή*[140] – d.h. der

---

[134] Wie in Gal 3,14 (vgl. Röm 4,13) ist hier das Verheißungs*gut*, die Verheißungs*gabe* (s. δοθῇ) – also die eben genannte δικαιοσύνη (V. 21b; vgl. 3,6.8.11.24), d.h. die κληρονομία (V. 18) – und nicht das Verheißungs*wort* gemeint; mit F. SIEFFERT, aaO., 222; E. D. BURTON, aaO., 197; H. SCHLIER, aaO., 165; F. MUSSNER, aaO., 254; vgl. J. SCHNIEWIND/G. FRIEDRICH, Art. ἐπαγγέλλω κτλ, ThWNT II, 573–583, hier 580,10ff.

[135] Zum Sinn der präpositionalen Wendung ἐκ πίστεως und zum Gen. obi. 'Ιησοῦ Χριστοῦ s.o. bei 2,16.

[136] Der Artikel läßt sich nicht nur generisch (so E. D. BURTON, aaO., 197), sondern auch anaphorisch verstehen; denn mit τοῖς πιστεύουσιν werden die zuvor (3,6–9; vgl. 2,16.20; 3,2.5.14) ausführlich beschriebenen οἱ ἐκ πίστεως bezeichnet.

[137] Die zweifache Erwähnung des Glaubens ist keineswegs pleonastisch, sondern dient der nachdrücklichen Abgrenzung gegenüber dem gegnerischen Standpunkt in der galatischen Auseinandersetzung. ἐκ πίστεως bildet dabei den Gegensatz zu dem ἐκ νόμου des vorausgehenden Satzes (V. 21b), und τοῖς πιστεύουσιν steht in Antithese zu ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν in 3,10 (s. 4,21: οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, 5,2–4: ... οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε); vgl. F. SIEFFERT, aaO., 222; F. MUSSNER, aaO., 254; J. ROHDE, aaO., 160.

[138] Gegen J. ROHDE, aaO., 160, Anm. 39; F. F. BRUCE, aaO., 180, nach dem γραφή gleichbedeutend ist mit dem ›geschriebenen Gesetz‹.

[139] Demgemäß bezieht sich auch die Aussage des ἵνα-Satzes in V. 24 nicht auf die Intention des *Gesetzes*, sondern auf die übergeordnete Absicht des *Gesetzgebers*.

[140] Im einzelnen s.o. zu 3,8.

›Schrift‹ als ganzer[141], als Einheit[142] – kann Paulus aber sehr wohl sagen, daß sie beides intendiere: die Verurteilung des Übertreters und die Rechtfertigung des Gottlosen. Denn die Schrift hat qua ›Gesetz‹ den Sünder bei seiner Sünde zu behaften, während sie qua ›Verheißung‹ dem so Verurteilten Gottes Segen und Rechtfertigung zusprechen darf.

Dabei ist für das Verständnis der paulinischen Unterscheidung von ›Gesetz und Evangelium‹ konstitutiv, daß die Stimme des ›Gesetzes‹ nicht etwa nur innerhalb der eigentlichen Sinai-Tora, also in Ex 19 – Dtn 34, wahrgenommen wird, sondern überall da in der Schrift, wo der Mensch seiner Schuld und Heillosigkeit überführt wird. Dementsprechend kann Paulus in 2,16 die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aufgrund von Toraobservanz mit dem Zitat aus Ps 142,2 LXX belegen und in 4,21–31 mit Hilfe seiner allegorischen Deutung den Erzählungen von Gen 16 und 21 das Urteil entnehmen, daß die Kinder der Verfügung vom Sinai das eschatologische Erbe nicht empfangen werden[143]. Ob die Schrift an einer bestimmten Stelle qua νόμος (3,22) oder qua ἐπαγγελία spricht, kann folglich nicht nach der äußeren Zugehörigkeit zu den verschiedenen Teilen der γραφή – Gesetz[144], Propheten oder Schriften –, sondern allein nach inhaltlichen Gesichtspunkten entschieden werden.

Daß hinter der als Einheit verstandenen γραφή[145] auch in Gal 3,22 die Person Gottes zu sehen ist, der seinen Willen in Gestalt der Schrift verbindlich kundtut, ergibt sich nicht nur aus dem unmittelbaren Kontext und den formalen Parallelen Gal 3,8 und Röm 9,17, sondern vor allem aus der Formulierung des gleichen Gedankens in Röm 11,32: συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. Somit ist es also Gott selbst, der durch die Schrift qua Gesetz die Sünder bei ihrer Sünde behaftet, in der Absicht, ihnen die von der Schrift qua Verheißung bezeugte Rechtfertigung in Christus frei zu schenken: »Vielmehr hat Gott – durch die Schrift und nach dem Zeugnis der Schrift – alle Menschen [in ihrer Gesamtheit] unter die Sünde eingeschlossen,

---

[141] Dagegen versteht E. D. Burton, aaO., 195f., γραφή auch hier wieder als ›einzelne Schriftstelle‹ und identifiziert sie mit dem Zitat von Dtn 27,26 in Gal 3,10 bzw. Ps 142,2 LXX in Gal 2,16.

[142] Mit Th. Zahn, aaO., 182; H. Schlier, aaO., 164; F. Mussner, aaO., 253; G. Schrenk, Art. γράφω κτλ, ThWNT I, 753f.

[143] In gleicher Weise führt Paulus in Röm 3,9–20 als Zeugnis für die allgemeine Schuldverfallenheit der Menschen Belege aus den ›Propheten‹ und den ›Schriften‹ an und versteht sie als Äußerungen des ›Gesetzes‹, d. h. als Worte der Anklage und Überführung (vgl. 3,9.19f.). Zu dem gegenteiligen Fall – daß Paulus in der Sinai-Tora (Ex 19 – Dtn 34) die Stimme des ›Evangeliums‹, d. h. der Glaubensgerechtigkeit, vernimmt – s. Röm 10,6–8 (mit dem Zitatenfragment aus Dtn 8,17f.; 9,4ff.; 30,11–14); vgl. H.-J. Eckstein, »Nahe ist dir das Wort«, 206ff.

[144] Zu νόμος im Sinne von Pentateuch s. Röm 3,21b: μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Vgl. dazu H.-J. Eckstein, aaO., 208.

[145] Zum Sinn der personifizierenden Redeweise s. o. bei Gal 3,8; vgl. G. Schrenk, aaO., 753f.

damit das Verheißungsgut auf Grund des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden gegeben werde.«

3. Gal 3,23–29

An diese positive Bestimmung des Verhältnisses von Verheißung und Gesetz in 3,22 knüpft nun der ausführliche Argumentationsgang 3,23–4,7 an. In ihm wird die Grundthese mit Hilfe von drei Bildern – 3,23; 3,24f. und 4,1–5 – entfaltet, wobei auf das 2. und 3. Bild jeweils eine direkte Anrede an die Galater folgt (3,26–29; 4,6f.).

Was die ersten beiden Bilder miteinander verbindet, ist nicht nur der Umstand, daß beide in der direkten Applikation V. 26–29 aufgenommen werden, sondern auch die konzinne Struktur. V. 23 wie V. 24f. sind durch das Gegensatzpaar πίστις/νόμος bestimmt, wobei die Aussagen über den Glauben (a) und über das Gesetz (b) in ihrer Stellung jeweils chiastisch variieren: In V. 23 findet sich die Abfolge a.b/b.a, in V. 24f. die Anordnung b.a/a.b. Zudem ist in V. 24f. eine Inversion der Satzfolge zu verzeichnen: Während in V. 23 das zeitliche Kontrastschema (›bevor‹/›nachdem‹: πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ... = A) der Bestimmung des Endpunktes (der εἰς-Wendung = B) vorangeht, ist es in V. 24f. gerade umgekehrt: Die zeitliche Kontrastaussage V. 25 (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως ... = A) folgt auf die Bestimmung des Endpunktes (die εἰς-Wendung = B) von V. 24. Durch die Kombination des Chiasmus des Gegensatzpaares (a.b/b.a//b.a/a.b) mit dem Chiasmus der Satzfolge (A.B/B.A) ergibt sich eine wirkungsvolle Korrespondenz zwischen der ersten und der letzten Aussage: »Bevor aber der Glaube kam, waren wir unter dem Gesetz gefangen gehalten ...« (V. 23a) – »Nachdem aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem ›Aufseher‹« (V. 25)[146].

Vom ›Kommen des *Glaubens*‹ ist in V. 23 und V. 25 deshalb die Rede, weil es in der folgenden Entfaltung und der Anwendung auf die Gemeinden in Galatien vorrangig um die ἐπαγγελία als Verheißungs*gut* (vgl. 3,14.22) und somit um die gegenwärtige Erfüllung der Segensverheißung im Glauben an Christus geht[147], während in V. 15ff. die ἐπαγγελία als Verheißungs*wort*, d.h. als rechtskräftige Zusage Gottes an Abraham, im Mittelpunkt gestanden hat. Wie der anaphorisch gebrauchte Artikel in V. 23a.b.25 signalisiert, ist mit πίστις wieder der ›Glaube an Jesus Christus‹ im spezifischen und besagten Sinne

---

[146] Nicht nur der deklinierte substantivierte Infinitiv mit πρό (»ehe«, »bevor«) als vorangestellter Präposition in V. 23, sondern auch der Genitivus absolutus in V. 25 hat aufgrund des Kontextes eindeutig temporale Bedeutung; vgl. zum Formalen BDR § 403,6 und Anm. 3; 417.423.

[147] Vgl. auch F. MUSSNER, aaO., 218; J. ROHDE, aaO., 160.

gemeint (s. V. 22)[148]. Infolgedessen steht der Begriff in V. 23ff. weder für das »Christentum«[149] oder die »Lehre von der Heilsbedeutung der subjektiven πίστις«[150], noch bezeichnet er »ein gläubiges Verhalten, wie es die an Christus Glaubenden jetzt an den Tag legen«[151], oder die subjektive Erfahrung der Gläubigen, die mit dem Verzicht auf Selbstrechtfertigung zusammenfällt[152].

Gerade durch die objektivierende Rede vom ›Kommen‹ und vom ›Offenbartwerden‹ des Glaubens wird mit wünschenswerter Klarheit herausgestellt, daß der Glaube an Christus nicht vom Menschen ausgeht, sondern diesem von Gott her vermittelt wird, daß er also nicht eine vom Menschen zu erfüllende *conditio* der Heilsteilhabe, sondern der *modus* der göttlichen Heilszueignung ist. Da das ›Kommen des Glaubens‹ (V. 23.25) mit dem Kommen Jesu Christi (V. 19) zeitlich und sachlich zusammenfällt, kann es nicht als eine subjektiv zu realisierende *Möglichkeit* gedeutet werden. Die πίστις, die in Christus zu den Menschen kam, ist vielmehr die von Gott geschenkte, in Kreuz und Auferstehung offenbarte *Wirklichkeit* des Heilsempfangs aus Gnade.

Traditionsgeschichtlich gesehen knüpft Paulus mit dieser übertragenen Verwendung von ἔρχεσθαι – im Sinne von »in die Erscheinung treten«, »offenbart werden« – an den Sprachgebrauch der LXX an[153]. So erbittet der Psalmist in Ps 118,41.77 LXX das ›Kommen‹ des Erbarmens, des Heils und der Barmherzigkeit Gottes: καὶ ἔλθοι ἐπ' ἐμὲ τὸ ἔλεός σου, κύριε, τὸ σωτήριόν σου κατὰ τὸ λόγιόν σου ... ἐλθέτωσάν μοι οἱ οἰκτιρμοί σου, καὶ ζήσομαι. In Jes 32,15 wird die Erwartung von Friede und Gerechtigkeit mit der Hoffnung auf die Ausgießung des Geistes begründet – ἕως ἂν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ. In Bar 4,36 schließlich wird Jerusalem aufgefordert, nach Osten zu blicken, um die Freude zu sehen, die ihr von Gott kommt: ... καὶ ἰδὲ τὴν εὐφροσύνην τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ σοι ἐρχομένην[154].

Daß bei der Aussage von Gal 3,23 von der konkreten Vorstellung des ›Gefängnisses‹ bzw. der ›Gefängnishaft‹ auszugehen ist, ergibt sich aus der Kombination der beiden Begriffe[155] φρουρέω – »bewachen«, »in Gewahrsam, in Haft

---

148 Mit F. Sieffert, aaO., 222; F. Mussner, aaO., 254; u. a.

149 So H. Lietzmann, aaO., 23.

150 Ebd.

151 So J. Rohde, aaO., 161.

152 Vgl. F. F. Bruce, aaO., 181.

153 S. zum Ganzen J. Schneider, Art. ἔρχομαι κτλ, ThWNT II, 662–682, hier 663f.672; Bauer/Aland, Art. ἔρχομαι, 629f.

154 Zum parallelen Gebrauch von ›kommen‹ und ›offenbart werden‹ in Gal 3,23 vgl. Jes 56,1: ἤγγισεν γὰρ τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι.

155 Vgl. Sap 17,15: Während der neunten Plage, der furchterregenden Finsternis, wurde jeder Ägypter – indem er hinsank, wo er gerade war – in Haft gehalten, eingeschlossen in einem Gefängnis ohne Riegel: εἶθ' οὕτως, ὃς δή ποτ' οὖν ἦν ἐκεῖ καταπίπτων, ἐφρουρεῖτο εἰς τὴν ἀσίδηρον εἱρκτὴν κατακλεισθείς.

halten«[156] – und συγκλείω – »einschließen«, »einsperren«[157]: »Bevor aber der Glaube kam, waren wir unter dem Gesetz gefangengehalten, eingeschlossen bis zu dem Zeitpunkt, an dem der Glaube offenbar werden sollte.« Unter der Gewalt und Herrschaft des Gesetzes (ὑπό mit Akk.) wurden »wir« – d.h. alle Menschen, Juden wie Heiden[158] – ohne Hoffnung auf Entrinnen[159] in Haft gehalten[160], indem[161] wir ›unter der Sünde eingeschlossen‹, d.h. bei unserer Sünde behaftet wurden (vgl. V. 22)[162].

Während V. 23a inhaltlich an V. 22a und damit an die erste Bestimmung in V. 19 (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη) anknüpft, beziehen sich die εἰς-Wendungen in V. 23b und V. 24a auf die zweite Aussage über den Auftrag der Sinai-Tora in V. 19: ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. Danach soll der νόμος den Menschen nur bis zu dem Zeitpunkt festhalten, da Christus, der verheißene Segensmittler, kommt, um die Verfluchten von der berechtigten Anklage des Gesetzes zu erlösen und sie im Glauben an ihn zu rechtfertigen.

---

156 Zu den Belegen und Bedeutungsvarianten s. H. G. LIDDELL/R. SCOTT, Art. φρουρέω, aaO., 1957; BAUER/ALAND, Art. φρουρέω, 1728f.

157 S. o. zu V. 22.

158 Daß die Galater als Heidenchristen in die ›Wir‹-Aussage mit einbezogen sind, ergibt sich eindeutig aus der Formulierung der Grundthese in V. 22 (τὰ πάντα) und aus der folgenden Anwendung der Bilder auf die Situation der Adressaten (3,26ff.; s. vor allem den Übergang von 4,5 zu 4,6f.: ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. ὅτι δέ ἐστε υἱοί ... Vgl. auch Röm 3,9.19f. im Zusammenhang von 1,18–3,20). Keineswegs läßt sich der bezeichnete Personenkreis auf die »Christen aus Israel« beschränken (so TH. ZAHN, aaO., 184f.), d.h. auf diejenigen, »die die Rechtfertigung aus dem Gesetz erhofften« (so U. BORSE, aaO., 137). Auf Juden wie Heiden beziehen die 1. Pers. Pl. in 3,23 auch H. SCHLIER, aaO., 166; F. MUSSNER, aaO., 256, Anm. 61; H. RÄISÄNEN, Paul and the Law, 20; F. F. BRUCE, aaO., 182; u. a.

159 Zur Konnotation der Fluchtverhinderung vgl. 2 Kor 11,32: ... ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με.

160 Durch das Imperfekt ἐφρουρούμεθα und das Präsens des Partizips kommt der durative Aspekt des Geschehens zum Ausdruck; ähnlich H. SCHLIER, aaO., 167; Anm. 2; F. MUSSNER, aaO., 255; J. ROHDE, aaO., 161; prononciert F. SIEFFERT, aaO., 223: »Das Partic. Praes. [...] ist Modalitätsbestimmung zu ἐφρουρούμεθα, die bei letzterem fortdauernde, in immer neuen Akten beständig vor sich gehende Unmöglichmachung der Befreiung darstellend«. Die vom Mehrheitstext, C D² bezeugte Perfektform συγκεκλεισμένοι scheidet von der äußeren Bezeugung her als ursprüngliche Lesart aus. Durch sie wäre das Eingeschlossensein als Zustand charakterisiert.

161 Das Participium coniunctum συκλειόμενοι ... hat modalen Sinn (vgl. F. SIEFFERT, H. SCHLIER, F. MUSSNER, aaO.): ›Gefangen unter dem Gesetz‹ sind die Menschen insofern, als sie – wie in V. 22 ausgeführt – ›unter der Sünde eingeschlossen‹, d.h. unausweichlich ihrer Sünde überführt sind.

162 Die Deutung auf eine »Schutzhaft« ist – wie schon bei V. 22 – von Wortlaut und Kontext her auszuschließen; gegen O. MICHEL, Art. συγκλείω, ThWNT VII, 746f.; A. OEPKE, aaO., 120; U. BORSE, aaO., 137: »Als Sicherheitsverwahrung oder Schutzhaft sollte sie die Gefangenen für einen späteren Zustand aufbewahren und vorbereiten, auf den künftigen Glauben hin, der offenbart werden sollte«. Zur Kritik an der Wiedergabe von φρουρέω mit »beschützen«, »bewahren« – entsprechend Phil 4,7; 1 Petr 1,5 – s. auch F. SIEFFERT, aaO., 223; TH. ZAHN, aaO., 184; J. ECKERT, aaO., 85.

Infolgedessen war der Auftrag des Gesetzes von vornherein zeitlich begrenzt: Der νόμος sollte seine Funktion lediglich εἰς Χριστόν, ›bis zum Kommen Christi‹ (V. 24), und das bedeutet: ›bis zum Kommen des Glaubens‹ (V. 23)[163], ausüben[164].

Das adverbiale Präpositionalgefüge in V. 23b enthält zwar sprachliche Besonderheiten, läßt sich aber hinsichtlich seiner Aussage durchaus eindeutig bestimmen. Der Gebrauch von μέλλειν mit folgendem Infinitiv dient hier – wie auch bei der Parallele Röm 8,18 – der Umschreibung des Futurs[165]. Dabei hat die Wendung weder in Gal 3,23 noch in Röm 8,18 (πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς) den Sinn: »*im Begriffe stehen*, offenbar zu werden«[166]. Die klassisch wie neutestamentlich seltene Verbindung mit dem Inf. Aor.[167] ist in beiden Fällen aspektbedingt. Daß das Partizip μέλλουσαν in attributiver Stellung zwischen Artikel und Substantiv eingefügt und somit von seiner Ergänzung – ἀποκαλυφθῆναι – getrennt wird, ist keineswegs ungewöhnlich[168]. Die Voranstellung verdankt sich wohl eher dem stilistischen Empfinden als dem Anliegen, die frühere und die künftige Situation nachdrücklich zu kontrastieren[169]. Infolgedessen ergibt sich für V. 23b die Übersetzung: »eingeschlossen bis zu dem Glauben, der offenbar werden sollte«[170], d. h. »eingeschlossen bis zu dem Zeitpunkt, an dem der Glaube offenbar werden sollte«[171].

Im Gegensatz zu dem knapp skizzierten ersten Bild in V. 23 wird das zweite Bild ausführlicher, nämlich in zwei selbständigen Sätzen entfaltet (V. 24 Hauptsatz mit Finalsatz; V. 25 Hauptsatz mit Gen. abs.). Durch die Verknüpfung mit ὥστε[172] – in der Bedeutung: »also«, »daher«, »und so«[173] – werden die Verse 24 f. als Schlußfolgerung aus Grundthese (V. 22) und erstem Bild (V. 23) qualifiziert.

Daß die Bezeichnung des νόμος als παιδαγωγός in keiner Weise positiv zu

---

163 Die präpositionalen Bestimmungen sind also *temporal* und nicht *final* zu verstehen; mit H. Schlier, aaO., 167 und Anm. 3; F. Mussner, aaO., 256. Vgl. dagegen F. Sieffert, aaO., 224: »auf den Glauben hin, d. h. mit der Abzweckung, dass wir in den Zustand des Glaubens übergehen sollten.« J. Rohde, aaO., 161. Zur Verbindung beider Aspekte s. A. Oepke, aaO., 120; ders., Art. εἰς, ThWNT II, 418–432, hier 425 (s. ebd. zum Grundsätzlichen); Chr. Dietzfelbinger, Heilsgeschichte bei Paulus? 29.

164 Das Ziel und die übergeordnete Absicht Gottes bei der Verfügung der Sinai-Tora kommen demgegenüber in den ἵνα-Sätzen V. 22b und V. 24b zum Ausdruck.

165 Zum Ersatz der schwindenden infiniten Futurformen durch μέλλειν mit Inf. s. BDR § 338,3; 356.

166 Gegen Bauer/Aland, Art. μέλλω, 1015 (Hervorhebung vom Vf.).

167 S. BDR § 338,3 und Anm. 3; vgl. noch Acta 12,6; Apk 3,2.16; 12,4.

168 Vgl. BDR § 474,5 und Anm. 5.

169 Gegen F. Sieffert, aaO., 224.

170 Vgl. H. Lietzmann, aaO., 22; H. Schlier, aaO., 150; F. Mussner, aaO., 243; u. a.

171 Vgl. A. Oepke, aaO., 120; L. Albrecht, Das Neue Testament, 502; D. Lührmann, aaO., 64; J. Rohde, aaO., 103; O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, aaO., 64, Anm. 51.

172 Zu ὥστε in selbständigen Sätzen s. Bauer/Aland, Art. ὥστε, 1795,1; BDR § 391,2.

173 Vgl. Vulg.: itaque.

verstehen ist, wird in der exegetischen Diskussion inzwischen allgemein anerkannt[174]. Weit entfernt von dem, was man sich neuzeitlich unter dem Ideal eines ›Pädagogen‹ vorstellt, ist der παιδαγωγός in der Antike lediglich für die Beaufsichtigung und Überwachung der minderjährigen Knaben zuständig[175]. Im Unterschied zum διδάσκαλος obliegt dem »Knaben-Führer« – d.h. dem »Aufseher« und »Zuchtmeister« – nicht die eigentliche παιδεία, sondern nur die Durchsetzung von Anstandsregeln und die Kontrolle der häuslichen Schularbeiten. Auch wenn man die Darstellungen von der Pedanterie, der Grausamkeit und Härte mancher παιδαγωγοί[176] unberücksichtigt läßt, behält der Vergleich der Sinai-Tora mit einem dem Sklavenstand zugehörigen »Aufseher« im Kontext von 3,19–4,7 eindeutig etwas »Abwertendes«[177]. Denn wie bei den beiden anderen Bildern – dem des Gefängnisses wie dem des Vormundes und des Haushalters – dominiert auch hier die Konnotation der *Bevormundung* und *Einschränkung,* der *Unmündigkeit* und *Unfreiheit.* Obwohl das Kind Sohn eines Freien ist, wird es der Aufsicht durch einen Sklaven unterstellt und muß einem Unfreien gehorchen.

Andererseits implizieren die beiden letzten Bilder zugleich die positiven Aspekte, daß die Überwachung und die Bevormundung im Auftrag des Vaters geschehen und daß sie zeitlich befristet sind – ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός (4,2). Auf diesen Gesichtspunkt der zeitlichen Begrenzung bezieht sich auch in V. 24 wieder das Präpositionalgefüge εἰς Χριστόν[178]: »bis zu Christus«,

[174] S. dagegen M. Luther, WA 40, I, 533: Lex enim paedagogus est non in alium legislatorem qui bona opera exigit, sed in Christum Iustificatorem et Salvatorem, ut per fidem in Eum, non per opera iustificemur. [...] Sed verus legis usus est, quod sciam me lege adduci in cognitionem peccati et humiliari, ut ad Christum veniam et fide iustificer. Vgl. zum usus elenchticus auch J. Calvin, Ad Galatas, Vol. I, 574: Primum Lex, manifestando Dei iustitiam, illos propriae iniustitiae coarguebat. [...] ita admonebantur quaerendam alibi esse iustitiam. [...] denique nihil aliud erat tota Lex, quam multiplex exercitii genus, quo cultores manu ducebantur ad Christum. Ähnlich noch F. Sieffert, aaO., 225: Das Gesetz bereitete »seine Angehörigen für den künftigen Empfang des chr[istlichen] Heils« dadurch, daß es »das Schuldgefühl und Bedürfnis der Erlösung vom göttl[ichen] Zorn (Röm 4,15) steigerte (Röm 7,24), ohne aber diese Erlösung selbst herbeiführen zu können.« Vgl. L. Albrecht, Das Neue Testament, 502: »Der Pädagoge war also nicht der Lehrer, aber er führte doch hin zu ihm. So führt auch das Gesetz zu dem wahren Lehrer Christus.« – In der Sünden*beschränkung* besteht das munus paedagogicum nach Th. Zahn, aaO., 186: »Das Gesetz sollte für eine in voraus bemessene Zeit der Entwicklung die äußere Lebenshaltung Israels regeln, es davor bewahren, daß es durch Abirren auf selbsterwählte Wege in das zügellose Heidentum sich verliere und für die Annahme künftiger höherer Unterweisung und damit für seinen wesentlichen Beruf unfähig werde.« Zu älteren Vertretern s. F. Sieffert, aaO., 224f.

[175] Zu den Belegen s. die Darstellungen bei A. Oepke, aaO., 121f.; G. Bertram, Art. παιδεύω κτλ, ThWNT V, 596–624, hier 618–620; G. Schneider, Art. παιδαγωγός, EWNT III, 4f. (s. ebd. zur Lit.).

[176] Vgl. A. Oepke, aaO., 121f.; H. Lietzmann, aaO., 22.

[177] Gegen G. Bertram, aaO., 619.

[178] Mit H. Lietzmann, aaO., 22; A. Oepke, aaO., 122f.; H. Schlier, aaO., 170; F. Mussner, aaO., 257; F. F. Bruce, aaO., 183; u.a. Gegen F. Sieffert, aaO., 224: »nicht usque ad Chr. [...], sondern das bezweckte Ziel bezeichnend«.

d.h. »bis zum Kommen Christi«. Denn sowohl im Hinblick auf die Bedeutung des Bezugswortes wie hinsichtlich der Stellung ist εἰς Χριστόν als adverbiale Bestimmung und nicht als adnominale Ergänzung zu παιδαγωγός zu verstehen[179].

Der ἵνα-Satz in V. 24b (ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν) korreliert mit dem Finalsatz in der Grundthese V. 22b (ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν). Hier wie dort wird die übergeordnete Absicht Gottes bei der Gesetzgebung beschrieben und nicht etwa das Ziel und die Aufgabe der Sinai-Tora selbst. Während das Gesetz gegeben wurde, um die Menschen bei ihrer Schuld zu behaften und sie in ihrer Unmündigkeit zu belangen, ist Christus gesandt worden (vgl. 4,4), um eben diese Unfreien auf der Grundlage des Glaubens zu rechtfertigen, d.h. ihnen das Heil zu bringen: »Also ist das Gesetz unser Aufseher geworden[180] bis zu Christus, damit wir [dann] aufgrund des Glaubens gerechtfertigt würden.«

Mit V. 25 wird nun die für die galatische Situation entscheidende Konsequenz aus der Darstellung des Auftrags und der Befristung der Sinai-Tora in 3,19–24 gezogen: »Nachdem aber der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem[181] Aufseher [d.h. unter der Sinai-Tora].«[182] Die Zeit der Unmündigkeit und Unfreiheit ist mit dem Kommen Christi (3,19.24; 4,4f.) und der Offenbarung des Glaubens (3,23.25) vorbei. In Christus und im Glauben an ihn ist die Herrschaft des Gesetzes beendet, denn der Zeitpunkt der Sendung Christi (4,4) ist die προθεσμία τοῦ πατρός, der vom Vater festgesetzte Mündigkeitstermin (4,2). Folglich stehen die an Christus Gläubigen nicht mehr ὑπὸ νόμον (Gal 5,18; Röm 6,14; vgl. Gal 3,23; 4,4.5.21), d.h. unter dem Verdammungsurteil der Tora (ὑπὸ κατάραν Gal 3,10), son-

---

179 Bei den positiven Deutungen des munus paedagogicum wird dies in der Regel vorausgesetzt. Vgl. noch die sinnentstellende Wiedergabe der Vulgata (CWS): in Christo.

180 Die Perfektform γέγονεν hat die Bedeutung »ist geworden«. Auch in V. 19 wird das Prädikat προσετέθη (»wurde hinzugefügt«) mit einer Angabe der zeitlichen Limitierung verbunden (ἄχρις οὗ ...). Die von H. Schlier (aaO., 168, Anm. 1) und F. Mussner (aaO., 256, Anm. 66) vorgeschlagene Übersetzung »ist gewesen« paßt zwar sachlich gut zu der Kontrastierung der Epochen in V. 23–25, ist aber sprachlich schwierig (vgl. auch ὁ ... γεγονὼς νόμος in 3,17. Zu γίνομαι als Ersatz für Formen von εἰμί s. im Grundsätzlichen Bauer/Aland, Art. γίνομαι, 320, II). Vgl. jedoch auch Vulg.: fuit (resp. erat [F]).

181 Da die Determination durch den Zusammenhang (V. 24) hinreichend deutlich ist, wird bei der präpositionalen Wendung ὑπὸ παιδαγωγόν auf den Artikel verzichtet (s. zur Artikellosigkeit – speziell bei Präpositionalgefügen – M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 182; BDR § 255; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 133; vgl. E. Schwyzer/A. Debrunner, Griechische Grammatik, Bd. II, 23f.). Infolgedessen braucht V. 25 nicht als eine generelle, d.h. unbestimmte, Aussage übersetzt zu werden: »... sind wir nicht mehr unter einem Aufseher«; gegen F. Sieffert, aaO., 225; F. Mussner, aaO., 243; D. Lührmann, aaO., 64.

182 Zur chiastischen Anordnung in den Versen 23–25 und zur Korrespondenz von V. 23a und V. 25 s.o. zu V. 23.

dern unter dem Einfluß des verheißenen Geistes (πνεύματι {θεοῦ} ἄγεσθαι Gal 5,18; Röm 8,14; vgl. Gal 3,2.5.14; 4,6) und somit unter der Einwirkung der Gnade (ὑπὸ χάριν Röm 6,14.15).

Während bei der Übertragung des letzten Bildes in 4,1–7 auch das ›Wie‹ der Befreiung in Christus nochmals in den Blick kommt, steht bei den beiden ersten Bildern das ›Daß‹ der Freiheit vom Gesetz im Vordergrund. Mit Christus ist die Zeit der Sinai-Tora grundsätzlich und endgültig abgeschlossen: »Denn Christus ist das Ende des Gesetzes zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt [d.h., damit jeder Glaubende Gerechtigkeit empfängt]« (Röm 10,4)[183].

Der folgende Unterabschnitt 3,26–29 ist durch die direkte Anrede der Adressaten charakterisiert, wobei V. 26 sich formal als Begründung (γάρ) der Schlußfolgerung von V. 25 zu erkennen gibt[184]. Durch den Wechsel in die 2. Pers. Pl. und durch das betonte πάντες[185] in V. 26 und V. 28 bzw. das absolute ὅσοι in V. 27 wird nachdrücklich hervorgehoben, daß die grundsätzlichen Ausführungen von 3,6 an gerade auch für die überwiegend heidenchristlichen Gemeinden in Galatien relevant sind[186]. Die Aussage οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν (V. 25) gilt allen, die in Christus auf Grund des Glaubens das Heil empfangen haben – unabhängig davon, ob sie von Geburt Juden oder Heiden sind (vgl. V. 28)[187]. »Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus.«

Nun wird in der exegetischen Diskussion häufig eingewandt, daß sich das Bild von V. 24f. verschiebe, da es gerade die Söhne sind, die einem παιδαγωγός unterstellt werden[188]. Die Begründung in V. 26 ist jedoch insofern durchaus stringent, als Paulus den Begriff υἱοὶ θεοῦ stets mit der Konnotation der Würde, der Mündigkeit und Freiheit verbindet – und zwar in expliziter Abgrenzung zur Furcht, Unfreiheit und Bevormundung sowohl der δοῦλοι als auch der νήπιοι[189]. Die Vorstellung der υἱοί als der mündigen und freien Söhne ergibt sich für Paulus schon daraus, daß die υἱοθεσία der Erlösten in der Sendung des

---

183 Zu der direkten Parallele Röm 10,4 s. H.-J. ECKSTEIN, »Nahe ist dir das Wort«, 206ff.; O. HOFIUS, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, aaO., 110f.

184 Mit F. SIEFFERT, aaO., 226; F. MUSSNER, aaO., 260; J. ROHDE, aaO., 163.

185 Die starke Hervorhebung des universalen Aspektes entspricht der gesamten Argumentation seit 2,16 und erklärt sich nicht nur daraus, daß »auch die negative Aussage im V. 22 universal formuliert war (τὰ πάντα)« (so F. MUSSNER, aaO., 260, Anm. 79).

186 Obwohl die Verse 26–29 entscheidend zu der Vergewisserung der verunsicherten Galater beitragen können, bilden sie sicherlich nicht »das Zentrum« der gesamten Argumentation von 3,1–4,31 (gegen H. D. BETZ, aaO., 181; J. ROHDE, aaO., 163).

187 Ähnlich TH. ZAHN, aaO., 187; F. MUSSNER, aaO., 260f.; U. BORSE, aaO., 138; F. F. BRUCE, aaO., 183. Vgl. dagegen H. D. BETZ, aaO., 185, der die gesamte Argumentation von 2,15–3,25 ausschließlich auf die Situation der Judenchristen bezogen sein läßt und damit der Anwendung auf die Galater in V. 26ff. die logische Grundlage entzieht.

188 So A. OEPKE, aaO., 123; H. SCHLIER, aaO., 171; F. MUSSNER, aaO., 261; J. ROHDE, aaO., 163.

189 S. Gal 4,4–7 (nach V. 1–3); Röm 8,3f.14–17; vgl. Röm 8,19.23; 9,26.

einzigartigen Sohnes Gottes, Jesus Christus, gründet[190]: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ... ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν (Gal 4,4f.)[191].

Der Artikel in dem betonten[192] Präpositionalgefüge διὰ τῆς πίστεως[193] hat wieder anaphorische Bedeutung[194]. Die Gottessohnschaft wird, wie auch die Gabe des Geistes (3,2.5; 4,6), durch den mit Christus gekommenen Glauben ›vermittelt‹[195] – und demzufolge nicht durch Toraobservanz. Da diese πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (3,22; vgl. 2,16), die in Kreuz und Auferstehung Christi als Wirklichkeit offenbart worden ist, dem einzelnen unter der Verkündigung des Evangeliums individuell zugeeignet wird, schließen sich der Aspekt des »Glaubensvollzugs« und der der »heilsgeschichtlichen Situation« im Kontext von 3,23–25 keineswegs gegenseitig aus[196].

Konsens besteht inzwischen hinsichtlich der Zuordnung des zweiten Präpositionalgefüges in V. 26. Während ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ früher gelegentlich mit διὰ πίστεως verbunden wurde[197], wird es heute einhellig als selbständige modale Umstandsbestimmung verstanden. Da in Röm 3,25 ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι unbestritten auf ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον und nicht auf διὰ πίστεως zu beziehen ist, findet sich nämlich in den Homologumena des Paulus kein Beleg

---

190 S. Gal 1,4.16; 2,20; 4,5.

191 Neben den angeführten Belegen vgl. auch E. Schweizer, Art. υἱός κτλ D, ThWNT VIII, 364–395, hier 394f.; F. Hahn, Art. υἱός, EWNT III, 912–937, hier 925f.

192 Anders H. Schlier, aaO., 171.

193 Daß es sich bei der präpositionalen Wendung um das einzige paulinische Interpretament eines ansonsten vorpaulinischen liturgischen Textes (3,26–28) handelt, wie H. D. Betz (aaO., 181–186) meint, ist unwahrscheinlich – gerade auch im Hinblick auf die variierenden Parallelen zu V. 28 in 1 Kor 12,13 und Kol 3,11.

194 S. die viermalige Hervorhebung der πίστις in V. 23–25 und die scharfe Kontrastierung von Glaube und Toraobservanz in 3,21f. (vgl. 2,16; 3,2.5 und 3,6–14).

195 Nicht jedoch durch den Glauben *»verursacht«*, wie F. Mussner (aaO., 262) vertritt. H. D. Betz will die πίστις auch hier als die *Bedingung* (»condition«), nicht nur als das *Mittel* (»medium«) der Annahme durch Gott verstanden wissen (aaO., 186 und Anm. 39). Zutreffend hingegen A. Oepke, aaO., 123; H. Schlier aaO., 171.

196 S. auch die Finalsätze V. 22b und V. 24b neben den Formulierungen in V. 23 und V. 25. Vgl. dagegen A. Oepke, aaO., 124: »[Paulus] denkt aber hier nicht an die subjektive Aneignung, sondern an die heilsgeschichtliche Situation.« H. Schlier, aaO., 171: »Deshalb ist nicht der Glaubensvollzug gemeint, sondern der eben erwähnte Glaube, der gekommen ist.« Von einem problematischen Glaubensbegriff zeugt zudem die Formulierung bei J. Becker, aaO., 44f.: »Paulus hebt nicht auf den individuellen Glauben der einzelnen Christen ab, dann müßte er imperativisch zu ihm aufrufen. Er legt vielmehr den Heilsindikativ aus, indem er die Gemeinde insgesamt auf ihrer grundlegende Zuordnung zu Christus als dem Ende des Gesetzes hinweist.«

197 So noch F. Sieffert, aaO., 226; vgl. Vulg (C): per fidem, quae est in Christo Iesu; P^{46} u. a.: διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ. Die hebraisierende Wendung πιστεύειν ἔν τινι, »an jemanden glauben«, findet sich im Neuen Testament ausschließlich in Mk 1,15. In Joh 3,15 ist ἐν αὐτῷ mit dem folgenden ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον zu verbinden. Zu ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες, Eph 1,13, vgl. die entsprechenden Formulierungen in 1,7.11. S. zum Ganzen auch Bauer/Aland, Art. πιστεύω, 1331, 2aε; R. Bultmann, Art. πιστεύω κτλ C.D, ThWNT VI, 197–230, hier 203; H. Schlier, aaO., 171.

für den Ausdruck πίστις ἔν τινι im Sinne von »Glaube an jemanden«[198]. Als ›Glaube an Christus‹ ist die πίστις bei Paulus vielmehr durch den Zusatz eines Genitivus obiectivus gekennzeichnet[199]: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm 3,22; Gal 2,16a; 3,22; πίστις Χριστοῦ Gal 2,16c; Phil 3,9; πίστις Ἰησοῦ Röm 3,26; πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Gal 2,20[200].

Kontrovers ist hingegen nach wie vor die Interpretation der Worte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Ist die Wendung »mystisch« zu deuten[201] oder im Sinne der »korporativen Persönlichkeit«[202]? Setzt V. 26 eine ausgeprägte Vorstellung vom »Leib Christi« voraus[203], oder wird mit ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ der Raum, der Bereich des Heils bezeichnet, in dem sich die Gläubigen befinden und als freie Söhne und Töchter Gottes leben? Da in V. 22–25 ausdrücklich von dem Sein ὑπὸ ἁμαρτίαν resp. ὑπὸ νόμον gesprochen wird (vgl. 3,10; 4,5.21), empfiehlt sich vom unmittelbar vorausgehenden Kontext her zunächst die Deutung auf den Bereich des Heils – im Gegensatz zu dem besagten Bereich der Sünde und der Anklage des Gesetzes. Spätestens durch die Schlußfolgerung in V. 29 wird jedoch klar, daß Paulus immer noch im Zusammenhang der Abrahamsverheißung argumentiert: εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι. Da Christus der *eine* Same ist (3,16), auf den sich die Segensverheißung bezieht (τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται 3,19), empfangen diejenigen, die ihm zugehören (εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ 3,29), die ›auf ihn getauft sind‹ und ihn ›angezogen haben‹ (V. 28), *in ihm* den Abraham verheißenen Segen: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* 3,14. Denn »in Christus Jesus« hat sich die Vorausverkündigung an Abraham erfüllt, daß »in ihm«, d.h. »in seinem Samen«, alle Heiden gesegnet werden sollen (vgl. Gal 3,8)[204].

---

198 S. hingegen Kol 1,4; Eph 1,15; 1 Tim 1,14; 3,13; 2 Tim 1,13; 3,15. Dabei kann man jeweils streiten, ob das Präpositionalgefüge wirklich das Objekt der πίστις oder nicht doch eher den Bereich resp. das Fundament bezeichnen soll, in bzw. auf dem der Glaube besteht. Vgl. Bauer/Aland, Art. πίστις, 1334, 2bβ; R. Bultmann, aaO., 204.210f.; kritisch auch H. Schlier, aaO., 171.

199 S. daneben noch die einmalige Formulierung in Phlm 5: τὴν πίστιν ἣν ἔχεις *πρὸς* τὸν κύριον Ἰησοῦν.

200 Vgl. auch O. Hofius, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Paulusstudien, 148–174, hier 154f., Anm. 51; R. Bultmann, aaO., 210f.; Bauer/Aland, aaO.; H. Schlier, aaO.

201 So z.B. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 3.121.206; jetzt nochmals F. Mussner, aaO., 261.

202 So F. Mussner, aaO., 262. Wie im Zusammenhang von Gal 2,19; 3,13 (vgl. 4,4f.) deutlich wurde, sind die soteriologischen Aussagen des Paulus von einem anderen traditionsgeschichtlichen Hintergrund her zu verstehen.

203 So H. D. Betz, aaO., 186; F. F. Bruce, aaO., 184; J. Becker, aaO., 44. Vom »Leib Christi« und der »Eingliederung« der Gläubigen wird jedoch weder in V. 26 noch in V. 27f. gesprochen (dazu s..u).

204 Zur Aufnahme des ἐν σοί/בְךָ (Gen 12,3b) durch ἐν τῷ σπέρματί σου/בְזַרְעֲךָ in Gen 22,18 und zur paulinischen Differenzierung s. o. bei Gal 3,8f.14 und 16.

V. 27 knüpft an ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in V. 26 an, will aber nicht nur begründen (γάρ), »warum die Gottessohnschaft der Gläubigen ›in Jesus Christus‹ ihren Seinsgrund hat«[205], sondern vielmehr, warum *alle* an Christus gläubigen Galater sich als freie Söhne Gottes verstehen dürfen. Somit bezieht sich V. 27 also auf V. 26 insgesamt[206]. Das absolut gebrauchte ὅσοι[207] entspricht dem betonten πάντες in V. 26 und V. 28[208] und hebt wie dieses das universale Moment der Aussage hervor. Mit ὅσοι γὰρ ... sind also nicht etwa ein engerer Kreis[209], sondern die Gemeinde als Gesamtheit angeredet[210]: »ihr alle nämlich, die ihr ...«

Während Paulus die Galater in 3,2.5 und 4,6 an die Tatsache ihres Geistempfangs erinnert, argumentiert er in 3,27 von dem unbestreitbaren Faktum ihrer Taufe her[211]. Die Wendung βαπτίζειν εἴς τινα[212] hat die Bedeutung ›taufen *auf* jemanden‹[213] und ist keinesfalls lokal zu verstehen[214] – im Sinne von ›taufen bzw. eintauchen in jemanden hinein‹[215]. Die örtliche Vorstellung ist schon durch die Formulierungen in 1 Kor 1,13.15 (εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ...) und 10,2 (εἰς τὸν Μωϋσῆν) grundsätzlich ausgeschlossen und harmoniert in Gal 3,27 auch nicht mit dem folgenden Χριστὸν ἐνεδύσασθε[216].

Die Taufe ›auf Christus‹, d. h. ›auf den Namen Christi‹, ist nach paulinischem Verständnis Ausdruck der Übereignung des Täuflings an den Herrn, dessen Namen er anruft (Röm 10,9.13; 1 Kor 12,3) und dessen Namen über ihm

---

205 So F. Mussner, aaO., 262.

206 Gegen H. Schlier, aaO., 173; F. Mussner, aaO.; mit A. Oepke, aaO., 124; J. Rohde, aaO., 164.

207 Gleich πάντες ὅσοι; vgl. Bauer/Aland, Art. ὅσος, 1187,2; H. Balz, Art. ὅσος, EWNT II, 1313.

208 Vgl. F. Sieffert, aaO., 228; F. Mussner, aaO., 262.

209 Gegen D. Lührmann, aaO., 65: »Auch in Galatien setzt Paulus offenbar voraus, daß nicht alle seine Leser getauft sind.«

210 Mit A. Oepke, aaO., 124; H. Schlier, aaO., 173.

211 Daß demgegenüber weder in Gal 2,19 f. (vgl. 5,24) noch in 3,2.5 von der Taufe die Rede ist, wurde bereits herausgestellt; gegen J. Rohde, aaO., 164; u. a.

212 βαπτίζειν εἰς Χριστόν Gal 3,27; Röm 6,3 (daneben metonymisch: εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ); gleichbedeutend β. εἰς (τὸ) ὄνομά τινος 1 Kor 1,13.15; vgl. Acta 8,16; 19,5; Mt 28,19.

213 S. dazu dezidiert A. Oepke, Art. βάπτω κτλ, ThWNT I, 527–544, hier 537; ders., An die Galater, 124; vgl. F. Sieffert, aaO., 288; H. Schlier, aaO., 173; J. Rohde, aaO., 164.

214 Entsprechend bezeichnet εἰς auch beim Akk. der Sache nicht den *Ort*, sondern im konsekutiven resp. finalen Sinn die *Wirkung*, den *Zweck:* εἰς μετάνοιαν Mt 3,11; εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν Acta 2,38; so auch 1 Kor 12,13: εἰς ἓν σῶμα, »zu einem Leib«, d. h. »zu einer Einheit« (vgl. Chr. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK VII/2, 2. Aufl., Berlin 1982, 106.108).

215 Gegen H. Lietzmann, aaO., 22 f.; U. Borse, aaO., 138; F. F. Bruce, aaO., 185. Die Bedeutung »eintauchen« hat βαπτίζειν bei keinem der ntl. Taufbelege.

216 Gegen U. Borse, aaO., 138, der beide Aspekte in dieser Weise zu verbinden versucht: »Die Heilswirkung der Taufe wird am Bild des Hineintauchens, des Untertauchens in das Element des Wassers veranschaulicht (vgl. Mk 1,5.9). Das Wasser legt sich um den Körper wie eine zusätzliche Haut, wie ein hautenges Gewand.«

ausgerufen wird[217]. Daß es auch bei der Taufaussage in Gal 3,27 um den Aspekt der Zugehörigkeit zu Christus geht[218], ergibt sich eindeutig aus der Aufnahme von V. 27 in V. 29: εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ ...[219]

»Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft seid, ihr habt Christus angezogen[220]«. Mit der bildhaften Rede vom ›Anziehen Christi‹[221] erinnert Paulus die Galater daran, daß ihre in der Taufe bezeugte Zugehörigkeit zu Christus wesentliche Konsequenzen für ihr Sein hat: Nunmehr ist Christus die sie umschließende und dauerhaft bestimmende Wirklichkeit. Er, der Sohn Gottes, hat denen, die ihm gehören, Anteil an seinem Sein gegeben (V. 26; vgl. 4,4–7). So sicher die Galater an Christus gläubig geworden und auf seinen Namen getauft worden sind, so sicher sind sie in der Bindung an Christus mündige und freie Söhne Gottes, die als solche keinem Zuchtmeister mehr unterstehen.

Wenn nun aber alle Gläubigen auf diese eine und gleiche Weise die Gottessohnschaft empfangen haben, dann erweisen sich damit sämtliche vorgegebenen menschlichen Unterschiede hinsichtlich der Heilsfrage als irrelevant. Als Folgerung aus dem in V. 26f. Gesagten[222] kann den Galatern in V. 28 also zugesichert werden: »Es gibt nicht[223] Juden noch Griechen, es gibt nicht

---

217 Vgl. Jak 2,7; zu dem Ausrufen des Namens Gottes als Ausdruck der Zugehörigkeit s. auch Dtn 28,10; 2 Chr 7,14; Jes 63,19; Am 9,12.

218 S. 1 Kor 3,23; Röm 14,8f.; vgl. 2 Kor 5,15; Röm 7,4.

219 Zu der Verbindung von Taufaussage und Zugehörigkeitsformel vgl. vor allem 1 Kor 1,12f.: Das illegitime Bekenntnis zu menschlichen Autoritäten (ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου ...) kontert Paulus mit der Frage: μὴ Παύλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;

220 Konstatierender Ind. Aor. ἐνεδύσασθε.

221 Zum metaphorischen Gebrauch von ἐνδύεσθαι s. A. Oepke, Art. δύω κτλ, ThWNT II, 318–321; Bauer/Aland, Art. ἐνδύω κτλ, 532f.; H. Paulsen, Art. ἐνδύω κτλ, EWNT I, 1103–1105. Wegen der breiten Verwendung des Gewandmotivs in LXX und NT und wegen mangelnder weiterer Indizien im Kontext stoßen die verschiedenen religionsgeschichtlichen Ableitungen der Aussage von Gal 3,27 (aus den Mysterien, aus gnostischen Texten u. a.; vgl. H. Paulsen, aaO., 1103f.) zunehmend auf Kritik (s. schon F. Sieffert, aaO., 228; vgl. F. Mussner, aaO., 262, Anm. 90; F. F. Bruce, aaO., 186; zu den Belegen s. auch A. Oepke, aaO., 320,3–321,10). Entschieden abzulehnen ist für unsere Stelle jedenfalls die Deutung des ἐνδύεσθαι mit persönlichem Objekt bei Th. Zahn: »sich in die Rolle eines anderen hineindenken und darnach handeln, sich wie ein anderer geberden und darstellen« (aaO., 188). Für Paulus ist die Gotteskindschaft in der Sendung des Gottessohnes und dem Kreuzesgeschehen begründet (Gal 4,4–7) und nicht in der – schauspielerischen, mystischen oder ethischen – Übernahme der ›Rolle Christi‹ durch die Gläubigen. Zur Kritik s. auch A. Oepke, aaO., 321, Anm. 10; H. Schlier, aaO., 173. Im Gegensatz zu Gal 3,27 finden sich die übrigen pln. Belege in paränetischen (1 Thess 5,8; Röm 13,13.14; vgl. Kol 3,10.12; Eph 4,24; 6,11.14) bzw. eschatologischen Zusammenhängen (1 Kor 15,53f.; 2 Kor 5,3 [v.l.]).

222 V. 28a ist somit nicht als weitere Begründung des Vorigen (so D. Lührmann, aaO., 65), sondern als Konsequenz zu bestimmen (vgl. auch F. Sieffert, aaO., 229).

223 Zu ἔνι für ἔνεστιν in der Bedeutung »es gibt« s. E. Schwyzer/A. Debrunner, aaO., 423,4; Bauer/Aland, Art. ἔνι, aaO., 537; BDR § 98, Anm. 4. Vgl. 1 Kor 6,5; Kol 3,11; Jak 1,17.

Sklaven noch Freien, es gibt nicht Mann noch Frau[224]. Ihr alle nämlich seid *einer* in Christus Jesus.«

Hinsichtlich der aktuellen Auseinandersetzung kommt es vor allem auf das Begriffspaar Ἰουδαῖος/Ἕλλην an, weshalb Paulus dann auch in 5,6 und 6,15 ausschließlich den Dual περιτομή/ἀκροβυστία nennt. Jedoch wird durch die Ausführlichkeit der Gegenüberstellung[225] in Gal 3,28 die grundsätzliche Bedeutung der Aussage noch wirksamer zur Geltung gebracht[226]. Daß die für die Gegner so fundamentale Unterscheidung zwischen den φύσει Ἰουδαῖοι und den ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί – den ›sündigen Heiden‹ bzw. ›Sündern aus den Heiden‹[227] – von Christus her gesehen ihre Bedeutung verloren hat, wurde von Paulus bereits in Gal 2,15–21 explizit herausgestellt und soll auch in 5,6 und 6,15 den Galatern nochmals in Erinnerung gerufen werden: οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις (6,15).

Mit V. 28b – der formal als Begründung von V. 28a fungiert (γάρ) – werden die Galater wie in V. 26 und V. 27 persönlich und nachdrücklich angesprochen (πάντες ... ὑμεῖς). Ungeachtet aller menschlichen Unterschiede sind die Gläubigen in Christus Jesus jetzt εἷς, ›einer‹. Mit dieser paradox klingenden Formulierung ist nicht etwa gemeint, daß die Galater »Christus selbst«[228] geworden sind und »jeder Einzelne im Verhältnis zum Anderen Christus« ist[229], noch wird unter Rückbezug auf V. 16 gesagt: »Ihr alle seid der eine Singular, das σπέρμα, dem die Verheißung gilt, nämlich Christus.«[230] Vielmehr bedeutet die

---

224 Die Abweichungen des dritten Begriffspaares (Konjunktion καί und Neutra) belegen keineswegs dessen sekundären Charakter (gegen H. D. Betz, aaO., 181 f.). Vielmehr ist ἄρσεν καὶ θῆλυ als die von Gen 1,27 her geläufige Formulierung zu verstehen (vgl. Mk 10,6; Mt 19,4; s. auch BDR § 34, Anm. 6; F. F. Bruce, aaO., 189).

225 Zur paulinischen Gewohnheit ausführlicher Aufzählungen s. auch 1 Kor 3,22 f.; Röm 14,6 ff.; vgl. A. Oepke, aaO., 125. Keineswegs läßt sich hingegen dem Text entnehmen, daß es sich bei V. 28 oder gar bei V. 26–29 insgesamt um eine vorpaulinische Tradition handeln muß (gegen H. D. Betz, aaO., 181 ff.; J. Becker, aaO., 45 f.).

226 Bei der Parallele 1 Kor 12,13 erklärt sich das Fehlen des dritten Gliedes, ἄρσεν καὶ θῆλυ, leicht aus den aktuellen Gemeindeproblemen, die Paulus in 11,3 ff. behandelt (vgl. 14,33b–36, falls nicht sekundär). Bei der späteren Verwendung des Schemas in Kol 3,11 werden dann – gemäß der veränderten Gemeindesituation – Ἕλλην vor Ἰουδαῖος gestellt, das synonyme Begriffspaar περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία ergänzt und die Begriffe βάρβαρος und Σκύθης zusätzlich aufgenommen. Das dritte Begriffspaar fehlt wie in 1 Kor 12,13.

227 Mit Ἕλλην bezeichnet Paulus in Gal 3,28 (vgl. 2,3) den Repräsentanten des gesamten nichtjüdischen – also ›heidnischen‹ – Teils der Menschheit (s. auch die Totalitäsformeln in Röm 1,16; 2,9 f.; 10,12; vgl. zum Ganzen H. Windisch, Art. Ἕλλην κτλ, ThWNT II, 501–514, hier 509 ff.).

228 Gegen H. Schlier, aaO., 175.

229 Ebd.

230 H. Lietzmann aaO., 24; vgl. D. Lührmann, aaO., 68. Dementsprechend wäre nach H. Lietzmann (ebd.) zu Beginn von V. 29 statt Χριστοῦ ἐστε logisch eigentlich Χριστοί ἐστε gefordert. Von einer Identität Christi und der Gemeinde geht Paulus jedoch keineswegs aus – die Gemeinde ist Christi, aber nicht Christus! Zudem basiert die singularische Deutung des καὶ τῷ σπέρματί σου in Gal 3,16 (vgl. V. 14.19) gerade auf der scharfen Differenzierung von

Wendung πάντες εἷς ἐστε schlicht: »Ihr bildet alle eine Einheit«[231] – nämlich im Gegensatz zu der Verschiedenheit eurer menschlichen Voraussetzungen.

Daß Paulus hier von dem εἷς und nicht wie in 1 Kor 12,12f.20; Röm 12,5 von dem ἓν σῶμα spricht, erklärt sich aus dem jeweiligen Kontext. In Gal 3,28 geht es um den Aspekt der *Gleichheit* der ursprünglich Unterschiedlichen, während in den paränetischen Abschnitten 1 Kor 12 und Röm 12 die *Einheit* der nach wie vor Verschiedenartigen herausgestellt wird. Dem ἓν σῶμα, dem einen Leib, d.h. der Einheit der Gemeinde, korrespondieren in 1 Kor 12,12ff. und Röm 12,5 folgerichtig die μέλη πολλά, die einzelnen, verschieden begabten Glieder, die als solche in der Einheit fortbestehen. Hinsichtlich der Heilsfrage aber, um die es in Gal 3,28 geht, ist festzuhalten, daß alle Galater ohne Unterschied und unter Aufhebung aller trennenden Gegensätze in Christus *einer* sind – nämlich der eine Mensch[232], der durch seine Zugehörigkeit zu Christus die Gotteskindschaft im Glauben empfangen hat, der also in Christus καινὴ κτίσις ist (6,15; vgl. 2 Kor 5,17).

Mit V. 29 kommt die gesamte in 3,6 begonnene Argumentation zu einem ersten Abschluß[233]. Anknüpfend an die Begründung von V. 27[234], resümiert Paulus die Konsequenzen, die sich für seine heidenchristlichen Adressaten aus dem Dargelegten ergeben: »Gehört ihr aber Christus, so seid ihr folglich Abrahams Same[235], gemäß der Verheißung[236] Erben.« Syntaktisch gesehen handelt es sich bei dem Konditionalgefüge um einen ›Realis‹ im Wortsinne, da die Bedingung als faktisch erfüllt verstanden wird und das εἰ einem kausalen »weil«, »da« nahekommt[237]. Die Zwangsläufigkeit der Folge – die beim Indefinitus ohnehin im Vordergrund steht[238] – wird durch die Folgerungspartikel ἄρα (»so ... folglich«)[239] zusätzlich betont.

Christus als dem *einen* Segensmittler und den Glaubenden als den *vielen* Segensempfängern, dem σπέρμα im kollektiven Sinne.

231 Mit BAUER/ALAND, Art. εἷς, 465.

232 Wenig glücklich ist die Wiedergabe von εἷς mit »der eschatologische ›Einheitsmensch‹« (so F. MUSSNER, aaO., 264).

233 Mit F. MUSSNER, aaO., 266; u. a.

234 Vgl. F. SIEFFERT, aaO., 230.

235 Der Artikel vor dem nachdrücklich vorangestellten Ἀβραάμ hat wieder anaphorische Bedeutung (vgl. 3,6–9.14.16.18). S. dagegen Röm 9,7: σπέρμα Ἀβραάμ; vgl. BDR § 260, Anm. 12.

236 Durch κατά mit Akk. wird hier sowohl die Maßgabe als auch der Grund bezeichnet, so daß κατ' ἐπαγγελίαν beides bedeutet: »entsprechend der Verheißung« und »kraft, aufgrund der Verheißung«; vgl. BAUER/ALAND, Art. κατά, 826, II,5aδ.

237 S. BDR § 371,1 u. 372,1; E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, aaO., § 281, die gegen BDR (ebd.) hervorheben, daß das reale Verständnis der Protasis jeweils kontextbedingt ist und nicht mit einer Bedeutungsveränderung des Indefinitus in der Sprache des Neuen Testaments erklärt werden kann; vgl. auch M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 304–306.

238 S. E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, aaO., § 280c.281.

239 S. auch Gal 2,21; vgl. BAUER/ALAND, Art. ἄρα, 209; BDR § 451,2.

Der prädikative Genitiv Χριστοῦ[240] ist als Genitivus possessoris zu bestimmen: Die Gläubigen sind Christi, d.h., sie gehören ihm. Diese Zugehörigkeit zu Christus findet ihren Ausdruck in der Taufe (V. 27; vgl. 1 Kor 1,13) und gründet in Christi Kreuz und Auferstehung (Röm 7,4; 14,8f.; 1 Kor 1,13; 2 Kor 5,15). Denn mit seinem stellvertretenden Sterben am Kreuz hat er die der Sünde und dem Fluchtod Unterstellten »freigekauft« (ἐξηγόρασεν, Gal 3,13; vgl. 4,4f.) und sich damit als ihr κύριος erwiesen (Röm 14,8f.), durch den und für den sie als Erlöste fortan leben (Gal 2,19f.; Röm 7,4; 2 Kor 5,15; vgl. Gal 5,13–6,10).

Die Galater sind also dem *einen* Nachkommen Abrahams übereignet, von dem die Verheißung sagt (3,16.19), daß in ihm alle Heiden gesegnet werden sollen (Gal 3,8 = Gen 12,3; vgl. Gen 22,18; 26,4; 28,14; Sir 44,21). Sie sind σὺν Ἀβραάμ (3,9) und καθὼς Ἀβραάμ (3,6) als Glaubende gesegnet worden (3,14) und somit die legitimen υἱοὶ Ἀβραάμ (3,7), das wahre σπέρμα Ἀβραάμ im kollektiven Sinne (Röm 4,13.16.18; 9,7f.). Daß der Zuspruch von Gal 3,29 für Paulus durchaus exklusiven Sinn hat, erhellt sowohl aus der Argumentation in 3,6ff. wie auch aus dem allegorischen Schriftbeweis in 4,21–31: Nur die an Christus als den einen Segensmittler Glaubenden sind ›Söhne der Freien‹ (4,22.26.30f.) und als solche ›Kinder der Verheißung‹ (4,23.28), denen die Zusage Gottes gilt, daß sie das Erbe empfangen sollen (4,30).

Wie wir bereits zu Gal 3,15–18 erkannt haben, ist mit der κληρονομία[241] die Abraham zugesagte εὐλογία gemeint (3,8f.14), die nach Paulus in der Überwindung des Fluches (3,10–14), der Rechtfertigung im Glauben (3,6.8.11.21.24), der Gabe des Lebens (3,11.21) und der Sendung des göttlichen Geistes (3,2.5.14; 4,6) – d.h. in der Verleihung der Gotteskindschaft (Gal 3,26; 4,5–7) – besteht. Als die legitimen Nachkommen Abrahams sind die galatischen Christen also gemäß der Verheißung und kraft der Verheißung schon gegenwärtig Erben des Heils[242], so daß ihre nachträgliche Hinwendung zur Tora in jeder Hinsicht anachronistisch wäre.

4. *Gal 4,1–7*

Mit dem formelhaften λέγω δέ, »ich meine aber«[243], in 4,1 wird nun noch ein dritter Vergleich eingeführt. Der abschließende Argumentationsgang 4,1–7

---

[240] Ebenfalls prädikativ 1 Kor 1,12; 3,23; 2 Kor 10,7; Röm 14,8 (τοῦ κυρίου); Röm 8,9 (αὐτοῦ); attributiv 1 Kor 15,23; Gal 5,24.

[241] S. Gal 3,18; zu κληρονόμος s. neben 3,29 auch 4,7; Röm 4,13f.; 8,17; vgl. Gal 4,1; zu κληρονομεῖν s. Gal 5,21; 1 Kor 6,9f.; 15,50.

[242] Gegen F. F. Bruce, aaO., 191, der den Empfang des Erbes in Anlehnung an Röm 8 mit dem zukünftigen Tag der endgüldigen Erlösung des Leibes verbindet.

[243] S. zur Einleitung von Erklärungen durch λέγω δέ auch 5,16; 1 Kor 1,12 (vgl. Gal 3,15.17).

stellt eine Erläuterung des gesamten Abschnitts 3,23–29 dar[244] und knüpft unmittelbar an den Begriff κληρονόμοι in 3,29 an[245]. Abweichend von 3,23ff. folgt dem eigentlichen Bild in 4,1f. eine selbständige, ausführliche Übertragung (V. 3–5), die mit V. 6f. wiederum in die konkrete Anwendung auf die galatischen Hörer einmündet (vgl. 3,26–29).

»Ich meine aber: Solange der Erbe[246] unmündig ist, unterscheidet er sich in keiner Weise[247] von einem Sklaven, obwohl er Herr[248] über alles ist, sondern er steht unter Vormündern und Verwaltern bis zu dem vom Vater festgesetzten Termin.«[249] Auch das dritte Bild ist wieder durch den zeitlichen Kontrast bestimmt[250]. Der entscheidende Termin, die προθεσμία τοῦ πατρός, teilt das Leben des Universalerben in zwei gänzlich verschiedene Epochen. Dabei tritt der Gegensatz bei diesem Beispiel aus dem Vormundschaftsrecht noch deutlicher hervor als bei dem Vergleich der Sinai-Tora mit dem παιδαγωγός in 3,24f. Denn solange[251] der Erbe als Unmündiger weder Selbstbestimmungsrecht noch Verfügungsgewalt hat, unterscheidet er sich diesbezüglich[252] in keiner Weise vom δοῦλος, obwohl er bereits der κύριος πάντων – der Besitzer von allem und Herr über alles[253] – ist. Im Unterschied zum zweiten Bild wird hier

[244] Mit TH. ZAHN, aaO., 193; H. SCHLIER, aaO., 188; J. ROHDE, aaO., 166; gegen H. LIETZMANN, (aaO., 24), der nur V. 25f. aufgenommen sieht.

[245] Mit TH. ZAHN, aaO., 192; u. a.

[246] Der Artikel vor κληρονόμος ist generisch zu verstehen; vgl. F. SIEFFERT, aaO., 232.

[247] Zum adverbialen Akk. Neutr. οὐδέν (»in keiner Hinsicht«) und zu seinem Verhältnis zum Akk. respectus vgl. BAUER/ALAND, Art. οὐδείς, 1198; BDR § 154.160; M. ZERWICK, Graecitas Biblica, § 74.

[248] Das Substantiv κύριος, das gerade auch nach seiner ursprünglichen Bedeutung den Bevollmächtigten, den Verfügungsberechtigten meint, bezeichnet hier wie verschiedentlich im NT den *Besitzer*; vgl. Mk 12,9 par.; 13,35; Mt 20,8; Lk 19,33; s. zum Ganzen W. FOERSTER/G. QUELL, Art. κύριος κτλ, ThWNT III, 1038–1098, speziell 1040–1045 u. 1085; BAUER/ALAND, Art. κύριος, 932.

[249] Bei dem elliptischen ἡ προθεσμία (scil. ἡμέρα), »der festgesetzte Tag«, »der angeordnete Termin«, handelt es sich um ein ntl. Hapaxlegomenon; vgl. BDR § 241, Anm. 3; BAUER/ALAND, Art. προθεσμία, 1414.

[250] Vgl. das Kontrastschema ›vorher‹/›nachher‹ bzw. ›bis hin‹/›nachdem‹ in den beiden ersten Bildern, 3,23–25.

[251] ἐφ' ὅσον χρόνον mit Ind. Präs. zur Angabe der Gleichzeitigkeit hat die Bedeutung »während«, »solange als«; vgl. auch Röm 7,1; 1 Kor 7,39 (ἐφ' ὅσον Mt 9,15; 2 Petr 1,13); s. BDR § 455, Anm. 5; BAUER/ALAND, Art. ἐπί, 586.

[252] Daß die Aussage nicht absolut verstanden, sondern auf diesen Vergleichspunkt bezogen sein will, zeigt schon die konzessive Formulierung κύριος πάντων ὤν in V. 1. Andernfalls würde es sich in der Tat um eine Hyperbel handeln; so A. OEPKE, aaO., 128: »mit leiser Übertreibung«; H. SCHLIER, aaO., 190; H. D. BETZ, aaO., 203, Anm. 12.

[253] Nach U. BORSE, aaO., 141, ist die Aussage *personal* zu deuten: »Solange er unmündig ist, wird er als Sklave behandelt [...] – wenn er später Herr und Erbe ist, müssen die Personen, denen er als Sklave gleichgestellt war oder denen er gehorchen mußte, nun ihrerseits seinen Weisungen Folge leisten.« Zu dieser Interpretation führt jedoch weder die Begrifflichkeit in V. 1 (zu κύριος mit unpers. Obj. s. o.) noch auch die folgende Anwendung in V. 3–5.

nämlich vorausgesetzt, daß der Vater bereits verstorben ist[254] und der minderjährige Sohn deshalb nicht nur »künftiger Erbe«[255] und »potentieller Besitzer von allem«[256] ist, sondern sowohl de jure als auch de facto seinen Vater bereits beerbt hat. Andernfalls wäre die Bezeichnung als κύριος πάντων jedenfalls unzutreffend und die Rede von der προθεσμία τοῦ πατρός als einem vom Vater vorherbestimmten Tag der Mündigkeitserklärung schwer verständlich[257].

Da das Wortfeld in Gal 4,1f. homogen ist, lassen sich die einzelnen Begriffe durchaus eindeutig bestimmen. Mit νήπιος[258] wird in V. 1 – und dann übertragen auch in V. 3 – der *Unmündige* im juristischen Sinne bezeichnet – also das minderjährige Kind, das der Weisung des Vaters resp. des Vormundes noch untersteht. Die Konnotation der *Unreife*[259] oder auch der *Unschuld*[260], die sich sonst bei Paulus findet, spielt bei dem technischen Gebrauch unserer Stelle keine Rolle[261].

Mit den ἐπίτροποι, an deren Weisungen der νήπιος gebunden ist, sind fraglos die *Vormünder* gemeint[262]. Zwar kann der Begriff ἐπίτροπος grundsätzlich auch im Sinn von ›Verwalter‹, ›Aufseher‹ verwendet werden (vgl. Mt 20,8; Lk 8,3)[263], doch werden die οἰκονόμοι anschließend noch gesondert genannt (V. 2), so daß nichts dagegen spricht, den Begriff hier im Kontext des Vormundschaftsrechtes[264] zu interpretieren[265]. Unklar bleibt, warum Paulus trotz des singularischen ὁ κληρονόμος von den ἐπίτροποι im Plural redet. Schwebt ihm der Fall vor, daß ein unmündiger Erbe mehrere Vormünder hat[266], oder ist

---

254 Mit TH. ZAHN, aaO., 193; F. SIEFFERT, aaO., 232 (s. ebd. zur älteren Diskussion); H. LIETZMANN, aaO., 24; A. OEPKE, aaO., 127; H. SCHLIER, aaO., 188f.; J. ECKERT, aaO., 88, Anm. 4; J. ROHDE, aaO., 167.

255 So U. BORSE, aaO., 141.

256 F. MUSSNER, aaO., 267.

257 Zudem unterstünde der Sohn dann während seiner Unmündigkeit letztlich doch der patria potestas.

258 Vgl. zum Ganzen G. BERTRAM, Art. νήπιος κτλ, ThWNT IV, 913–925, speziell 918ff.; BAUER/ALAND, Art. νήπιος, 1088; S. LÉGASSE, Art. νήπιος, EWNT II, 1142f.

259 S. 1 Kor 3,1; 13,11; Röm 2,20 (vgl. Eph 4,14; Hebr 5,13).

260 S. 1 Thess 2,7 (v.l. ἤπιοι); verbal 1 Kor 14,20: τῇ κακίᾳ νηπιάζετε.

261 Mit F. SIEFFERT, aaO., 232; J. ECKERT, aaO., 88, Anm. 3; u. a.

262 S. zu Belegen und Literatur O. EGER, Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen, ZNW 18 (1917/18), 84–108, hier 105ff.; BAUER/ALAND, Art. ἐπίτροπος, 615; H. SCHLIER, aaO., 189, Anm. 2.

263 S. ebd.

264 Vgl. die übrigen term. techn. ὁ κληρονόμος, νήπιος, κύριος, προθεσμία τοῦ πατρός.

265 Gegen O. MICHEL, Art. οἶκος κτλ, ThWNT V, 122–161, hier 153; U. BORSE, aaO., 141; mit F. SIEFFERT, aaO., 232; TH. ZAHN, aaO., 194; O. EGER, aaO., 105ff.; A. OEPKE, aaO., 128; F. MUSSNER, aaO., 267; u. a.

266 Was in der Regel als Ausdruck eines ansehnlichen Vermögens gewertet wird; so O. EGER, aaO., 106, Anm. 2; A. OEPKE, aaO., 128; vgl. H. LIETZMANN, aaO., 24; H. D. BETZ, aaO., 203.

der Plural durch die Anwendung in V. 3 bedingt[267]? Vielleicht handelt es sich aber auch nur um eine Anpassung an die sinnvolle Mehrzahl von οἰκονόμοι[268] oder schlicht um eine verallgemeinernde Ausdrucksweise[269]. In den οἰκονόμοι sind jedenfalls die Verwalter des Vermögens bzw. des Hauses und seiner verschiedenen Haushaltszweige zu sehen[270]. Vom Vormund wird der minderjährige Erbe hinsichtlich seines Selbstbestimmungsrechtes eingeschränkt, von den Verwaltern im Hinblick auf seine Verfügungsgewalt. So ist er vor dem Tag seiner Mündigkeit abhängig und fremdbestimmt, obwohl schon feststeht, daß er einmal über sich und sein Vermögen frei verfügen kann[271].

Mit der Wendung οὕτως καὶ ἡμεῖς[272] in 4,3 wird die Übertragung des Vergleichs nachdrücklich eingeleitet: »So verhält es sich auch mit uns: ...« Wie in 3,14 und 3,23–25 werden mit der 1. Pers. Pl. alle an Christus Gläubigen zusammengefaßt[273] – also Juden – wie Heidenchristen[274]. Daß Paulus sich selbst und die anderen Juden von Geburt im Blick hat, ist im Zusammenhang der Ausführungen über die Sinai-Tora in 3,23–4,5 selbstverständlich; daß er dabei aber zugleich von den Heidenchristen spricht, ergibt sich zwingend aus der folgenden Anwendung auf die Galater in 4,6f. und 4,8ff.[275].

---

267 Sei es durch die Mehrzahl τὰ στοιχεῖα (so A. Oepke, aaO., 128; H. Schlier, aaO., 189; J. Becker, aaO., 47) oder durch das Subjekt ἡμεῖς (so u. a. F. Mussner, aaO., 267).

268 Vgl. H. Schlier, aaO., 189; J. Eckert, aaO., 88, Anm. 4.

269 Mit J. Eckert, aaO.

270 S. zum Ganzen O. Michel, aaO., 151ff.; Bauer/Aland, Art. οἰκονόμος, 1135.

271 Weil davon ausgegangen wird, daß der Vater den Termin der Mündigkeitserklärung in seinem Testament frei bestimmen kann, ist – in Übereinstimmung mit den meisten Exegeten – das hellenistische Erb- und Vormundschaftsrecht vorauszusetzen (s. ausführlich O. Eger, aaO., 105–108; vgl. A. Oepke, aaO., 127; H. Schlier, aaO., 188; F. Mussner, aaO., 267; D. Lührmann, aaO., 68; J. Rohde, aaO., 166). Die Rede von der προθεσμία τοῦ πατρός spricht gegen eine Ableitung aus dem *jüdischen* Recht (mit Bill. III, 563ff., hier 569f.), dem *keltischen* Recht (gegen F. Sieffert, aaO., der dabei e silentio argumentiert) oder auch dem *römischen* Recht (gegen A. Halmel, Über römisches Recht im Galaterbrief, Essen 1895, 26ff.; M. Conrat, Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15–4,7), ZNW 5 (1904), 204–227, hier 220ff.; jetzt nochmals H. D. Betz, aaO., 202; F. F. Bruce, aaO., 192), das zudem in Galatien nur bei römischen Bürgern zur Anwendung käme. Auf die Details der Bildhälfte geht Paulus allerdings sowenig ein wie auf mögliche Mißverständnisse seines Vergleichs auf der Sachebene. Vielmehr konzentriert er sich ganz auf das eine tertium comparationis: den Kontrast zwischen früherer ›Versklavung‹ und jetziger Freiheit und Würde.

272 Zu οὕτως als Einführung der Nutzanwendung nach Gleichnissen, Bildern u. ä. vgl. Mt 5,16; 12,45; 13,49; 18,14; 20,16; Lk 12,21; 15,7.10; Joh 3,8; s. Bauer/Aland, Art. οὕτω κτλ, 1209, 1b.

273 Mit den meisten Exegeten; vgl. F. Sieffert, aaO., 235; E. D. Burton, aaO., 215; A. Oepke, aaO., 128; F. Mussner, aaO., 268; J. Eckert, aaO., 89.

274 Gegen Th. Zahn, aaO., 197: »nur die jüdisch geborenen Christen, ehe sie gläubig wurden.« F. F. Bruce, aaO., 193: »but probably Paul is making his point here with primary reference to the Jewish law; in v 8 he makes it with reference to the pagan worship of unreal gods.« Zur Diskussion s. F. Sieffert, aaO., 235; H. Schlier, aaO., 193, Anm. 3; J. Eckert, aaO., 89, Anm. 2.

275 S. analog 3,2–5 (entsprechend 3,14b) und 3,26–29.

»Als wir unmündig waren[276], waren[277] wir unter die Elemente der Welt versklavt.«[278] Höchst umstritten ist nach wie vor die Bedeutung der Wendung τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, die mit τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα in V. 9 noch einmal aufgenommen wird[279]. Durch die einschlägigen Untersuchungen von J. Blinzler[280], G. Delling[281] und D. Rusam[282] sind jedoch die begriffs- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen für die Exegese dieser crux interpretum hinreichend geklärt[283]. Danach kommen für die Zeit des Paulus ausschließlich drei Bedeutungen von στοιχεῖα in Betracht[284]: 1. *Buchstaben*[285], 2. *Grundlagen, Prinzipien* (einer Wissenschaft, Kunst, Lehre usw.)[286] und 3. *Grundstoffe, Elemente* (im physikalischen Sinne)[287]. Daß Paulus in Gal 4,3

---

276 Die Variation der Formen ἦμεν (klass.) und ἤμεθα (hell.) ist stilistisch bedingt; s. hingegen die sekundäre Angleichung in A B C D¹ Ψ und Mehrheitstext. Zum Übergang in die deponentiale Flexion vgl. BDR § 98, Anm. 1.

277 Zur coniugatio periphrastica (εἶναι mit dem Part. Pf. Pass.) und zum Aspekt der ›resultativen Vergangenheit‹ beim griechischen Plusquamperfekt vgl. BDR § 347.352; E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, aaO., § 200j.201.203a.

278 Das tertium comparationis ist in dem betont am Satzende stehenden ἤμεθα δεδουλωμένοι, nicht in dem Moment der ›Unmündigkeit‹ zu sehen; vgl. J. ECKERT, aaO., 89; F. MUSSNER, aaO., 268. Daß die Existenz unter der Sinai-Tora als ›Sklaverei‹ zu verstehen ist, hebt Paulus ab 4,3 immer wieder hervor; s. δοῦλος 4,7 (vgl. 4,1); δουλεία 4,24; 5,1; δουλεύειν 4,8.9.25 (kontrastierend 5,13).

279 Die Schwierigkeiten der Bestimmung ergeben sich vor allem daraus, daß der Begriff στοιχεῖα hier unvermittelt eingeführt wird und in den Homologumena des Paulus sonst nicht mehr vorkommt. Vgl. im NT sonst noch Hebr 5,12; 2 Petr 3,10.12 und vor allem Kol 2,8.20. Daß der Zusammenhang von Kol 2,8ff. »zur Erläuterung unserer Galaterstelle herangezogen werden kann und muß[!]«, wie H. SCHLIER (aaO., 191) meint, läßt sich doch wohl nur mit größtem Vorbehalt sagen. Im Hinblick auf die spätere Abfassung, die wahrscheinlich deuteropaulinische Verfasserschaft und die veränderte Frontstellung ist der Kolosserbrief sicherlich als Zeugnis der *Wirkungs*geschichte, nicht aber der *Traditions*geschichte des Galaterbriefes zu berücksichtigen. Zu Kritik und Diskussion s. auch J. ECKERT, aaO., 128–130.

280 J. BLINZLER, Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus, in: SPCIC 1961, AnBib 17/18 (1963), Bd. II, 429–443.

281 G. DELLING, Art. στοιχέω κτλ, ThWNT VII, 666–687.

282 D. RUSAM, Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20), ZNW 83 (1992), 119–125.

283 Zu Aufnahme und Vertiefung der älteren Untersuchungen s. vor allem W. FOERSTER, Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefes, in: Apophoreta, FS Ernst Haenchen, BZNW 30 (1964), 135–141, speziell 138; J. ECKERT, aaO., 89.92f.126–130; PH. VIELHAUER, Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief, in: Rechtfertigung, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 543–555; E. PLÜMACHER, Art. στοιχεῖον, EWNT III, 664–666.

284 Vgl. zum Folgenden die Zusammenstellungen bei J. BLINZLER, aaO., 430ff., und G. DELLING, aaO., 670ff.

285 Die häufig angegebene Bedeutung ›Alphabet‹, ›ABC‹ läßt sich nach J. BLINZLER, aaO., 430.439, dagegen *nicht* belegen.

286 Im methodologischen, nicht im didaktischen Sinne. Hier ist auch Hebr 5,12 (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς) einzuordnen (vgl. θεμέλιον 6,1); die Bedeutung ›*Anfangs*gründe‹ ergibt sich erst durch das Genitivattribut (mit J. BLINZLER, aaO., 430f.; vgl. G. DELLING, aaO., 687).

287 Vgl. G. DELLING, aaO., 672–678; J. BLINZLER, aaO., 431.439f.; D. RUSAM, aaO., 124f. Nach J. BLINZLER (aaO., 440) entfallen auf die erste Bedeutung 31, auf die zweite 6 und auf die

auf die vier Grundstoffe – Feuer, Wasser, Erde, Luft – anspielt[288], ergibt sich eindeutig aus dem spezifizierenden Genitivattribut. Die Wortverbindung τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου geht dabei keineswegs auf den Apostel selbst zurück, sondern wird von ihm[289] als allgemein verständlich[290] in die Auseinandersetzung eingeführt[291].

Allerdings gebraucht Paulus die Wendung im Zusammenhang von Gal 4,1–7 und 4,8–11 keineswegs in der wörtlichen, physikalischen Bedeutung[292], sondern im übertragenen, theologischen Sinne. Denn auch hier versteht er ὁ κόσμος nicht neutral als Universum, sondern als die von der Sünde gezeichnete Schöpfung, als die im Gegensatz zu Gott stehende Welt[293]. Dieser Welt, die dem ›alten Äon‹ entspricht, ist der Gläubige durch das Kreuz Christi bereits abgestorben – ... ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ (Gal 6,14). Durch seine Dahingabe ›zur Sühne für unsere Sünden‹ hat Christus die Seinen bereits aus der gegenwärtigen, bösen Weltzeit herausgerissen – τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ (Gal 1,4). Infolge dieses Bedeutungswechsels »sind die στοιχεῖα τοῦ κόσμου nicht mehr die konstitutiven Bestandteile der physischen Welt, sondern die konstitutiven Bestandteile der ›Welt‹ als des Inbegriffs der vor- und ausserchristlichen Seinsweise«[294]. »Die Wendung στοιχεῖα τοῦ κόσμου bezeichent *das, worauf die Existenz* dieser Welt *beruht* und was auch das Sein des Menschen ausmacht.«[295]

Von den ›Elementen der Welt‹ spricht Paulus in Gal 4,3 nicht etwa deshalb, weil er das Versklavtsein der früheren Heiden nicht mit der Sinai-Tora in Verbindung bringen könnte. Wie in 3,10–14 und 3,22–29, so setzt er auch hier

---

dritte Bedeutung – ›Grundstoffe‹, ›Elemente‹ – 137 von insgesamt 175 herangezogenen Belegen.

288 Mit J. Blinzler, aaO., 439ff.; G. Delling, aaO., 684ff.; Ph. Vielhauer, aaO., 547ff.; E. Schweizer, Die »Elemente der Welt« Gal 4,3.9; Kol 2,8.20, in: Ders., Beiträge zur Theologie des NT, Zürich 1970, 147–163; E. Plümacher, aaO., 665; D. Rusam, aaO., 124f.

289 Nicht von den Gegnern; mit G. Delling, aaO., 684f.; Ph. Vielhauer, aaO., 552; gegen J. Becker, aaO., 48; D. Lührmann, aaO., 71f.; u. a.

290 Die auf Empedokles zurückgeführte Lehre von den vier bzw. (bei Einbeziehung des ›Äthers‹) fünf ›Elementen‹ fand vor allem durch die Stoa weite Verbreitung; vgl. G. Delling, aaO., 673–675; J. Blinzler, aaO., 431.

291 Zu den inzwischen zahlreichen Belegen für die Wendung στοιχεῖα τοῦ κόσμου in der Bedeutung ›physikalische Elemente, Grundstoffe der Welt‹ s. vor allem J. Blinzler, aaO., 440f.; D. Rusam, aaO., 119–125.

292 Gegen Th. Zahn, aaO., 199: »Das mosaische Gesetz bindet die Religion oder doch alle Betätigung derselben im Leben an die Stoffe und stofflichen Dinge, aus welchen die Welt besteht.«

293 S. zum Ganzen H. Sasse, Art. κοσμέω κτλ, ThWNT III, 867–898, hier 884f.889–894; vgl. J. Blinzler, aaO., 441f.; G. Delling, aaO., 684f.

294 So treffend J. Blinzler, aaO., 442.

295 G. Delling, aaO., 685 (Hervorhebung im Original). Vgl. noch Ph. Vielhauer, aaO., 553; W. Foerster, aaO., 138; E. Plümacher, aaO., 665.

als selbstverständlich voraus, daß *alle* Sünder[296] unter der »Herrschaft«, d.h. unter dem »Fluch« des Gesetzes stehen und daß Juden wie Heiden durch diesen ›Wächter‹ und ›Aufseher‹ objektiv bei ihrer Sünde ›behaftet‹ werden[297]. Wenn er gleichwohl in V. 3 von den στοχεῖα τοῦ κόσμου redet, so deshalb, weil er mit der Wahl dieses Ausdrucks den in 4,8–11 geäußerten Gedanken vorbereiten möchte, daß die Galater mit ihrer Hinwendung zur Toraobservanz keineswegs einen Fortschritt erzielen, sondern in Wahrheit in ihre alte Existenz zurückfallen. Denn unter dem Oberbegriff ›Elemente der Welt‹ kann Paulus *beide* Größen zusammenfassen, die den christusfernen Menschen bestimmen: die heidnischen Götter – die ihrem Wesen nach freilich keine ›Götter‹ sind (4,8)[298] – und die Tora Gottes vom Sinai.

Damit werden aber weder die Götter der Heiden mit der Sinai-Tora identifiziert, noch wird die Toraobservanz der Juden etwa als Götzendienst diskreditiert. Was jedoch beide Größen verbindet, ist die Tatsache, daß sie die Existenz der von Sünde gezeichneten Schöpfung vor dem Kommen des Glaubens geprägt haben und daß sie die Instanzen sind, bei denen die Menschen – auf unterschiedliche Weise – vergeblich ihr Heil suchen, von denen sie Freiheit erwarten und Knechtschaft erlangen. Sowohl der νόμος als auch die θεοί sind somit dem κόσμος als der alten Weltzeit zugeordnet und können folglich dem Menschen, der sich von ihnen her versteht, weder Heil noch Leben vermitteln – und in dieser Hinsicht sind beide ›schwache und arme Elemente‹ (4,9; vgl. Röm 8,3). Sich als Heidenchrist der Tora zuzuwenden und von ihr das Heil zu erwarten bedeutet nach Paulus, sich ›wiederum zu bekehren‹ – jetzt aber hinweg von ›dem lebendigen, wahren Gott‹ und zurück zu den Größen, die den alten Äon, die gottfeindliche Welt charakterisieren[299]: νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; (4,9).

Während die beschriebene Deutung auf die ›Elemente der Welt‹ sowohl mit dem allgemeinen Sprachgebrauch als auch mit dem Kontext der paulinischen Argumentation harmoniert, müssen die in der Exegese gebotenen alternativen Bestimmungen von στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Gal 4,3 schon aufgrund des lexikalischen Befundes ausscheiden[300]. So läßt sich die früher häufiger vertretene Wiedergabe von στοιχεῖα mit ›Rudimente‹, ›unreife Anfänge‹, ›Anfangsgrün-

[296] Vgl. die 1. Pers. Pl. in 3,13f.; 3,23–25; 4,5; die 2. Pers. Pl. bzw. Sg. in 3,26–29 und 4,6f.

[297] In Röm 1,18–3,20 wird Paulus dann den Gedanken des gemeinsamen Behaftetwerdens aller Menschen durch die Sinai-Tora systematisch entfalten und mit weiteren Schriftzitaten belegen.

[298] S. 1 Kor 8,4–6; 10,19f.; vgl. H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus, 234ff.

[299] Zur Umkehr des Missionsschemas in Gal 4,9 (ἐπιστρέφειν ἐπὶ ... δουλεύειν) vgl. 1 Thess 1,9f.

[300] Mit J. Blinzler, aaO., 439ff.; D. Rusam, aaO., 124f.; vgl. G. Delling, aaO., 684f.

de‹[301] sprachlich überhaupt nicht nachweisen[302]. In diesem Sinne verstand F. Sieffert die στοιχεῖα τοῦ κόσμου als »die Rudimenta ritualia, das Zeremonialwesen des Juden- und Heidenthums«[303], »die Elemente der nichtchr[istlichen] Menschheit, d.h. die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge«[304]. Nach P. Billerbeck[305] sind mit der Wendung »die religiösen Satzungen u[nd] Bräuche der vorchristlichen Welt gemeint, die gegenüber dem Evangelium nur als rudimenta disciplina mundi, als Anfangsgründe der religiösen Erziehung der Menschheit gewertet werden können«[306].

Auch für die weit verbreitete Wiedergabe der στοιχεῖα mit ›Gestirne‹, ›Himmelskörper‹ bzw. ›Elementargeister‹, ›Gestirngeister‹, ›Dämonen‹[307] gibt es keine vorpaulinischen Belege[308] – ganz abgesehen davon, daß dann der Zusatz οὐράνια κτλ, keinesfalls aber τοῦ κόσμου zu erwarten wäre. Zudem läßt sich weder im Blick auf den Pharisäer Paulus noch im Blick auf die judenchristlichen Gegner denken, daß sie einen Stoicheia- resp. Gestirnkult[309] praktiziert oder gefördert hätten[310]. Ein astrologisches Verständnis läßt sich auch nicht durch den Hinweis auf Gal 4,10 begründen, da hier keineswegs von einem »abergläubischen Gestirnskult« die Rede ist[311]. Vielmehr stellt Paulus den Galatern exemplarisch vor Augen, wohin sie gelangen[312], wenn sie sich

[301] Im Gegensatz zu der Bedeutung ›Grundlagen‹, ›Prinzipien‹.

[302] Vgl. J. Blinzler, aaO., 430f.439; zu Hebr 5,12 s.o.

[303] F. Sieffert, aaO., 240.

[304] AaO., 239. Vgl. auch E. D. Burton, aaO., 518: »elementary teachings«, »the rudimentary religious teachings possessed by the race«; F. F. Bruce, aaO., 194: »He speaks of the time during which the people of God lived ›under law‹ as the time they spent in the infant class learning their ABCs«, »a time of elementary education« (ebd.); H. Ridderbos, Paulus, 113: »erste Anfangsgründe, ABC, primitive Lehre«.

[305] Bill. III, 570.

[306] An die ›äußerlichen Satzungen‹, ›Formeln‹ und ›Vorschriften‹ denken auch U. Borse, aaO., 142, und J. Rohde, aaO., 170. Sachlich ist gegen die zitierten Interpretationen vor allem einzuwenden, daß Paulus weder die Sinai-Tora auf das Ritualgesetz reduziert und legalistisch deutet noch auch von einer ›religiösen Entwicklung bzw. Erziehung der Menschheit‹ ausgeht.

[307] S. A. Schweitzer, aaO., 71f.; H. Lietzmann, aaO., 25f.; Bauer/Aland, Art. στοιχεῖον, 1534f.; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 33; A. Oepke, aaO., 130–132; H. Schlier, aaO., 191f.; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, aaO., 155, Anm. 76; H. Hübner, aaO., 35, der in Anbetracht der neueren Diskussion lakonisch feststellt: »Den Weltelementen dürfte – trotz Delling – dämonisch-heidnischer Machtcharakter eignen.«

[308] Zu Diskussion und Kritik s. vor allem J. Blinzler, aaO., 432ff.; G. Delling, aaO., 679ff.684f.; vgl. auch W. Foerster, aaO., 138; J. Eckert, aaO., 127; Ph. Vielhauer, aaO., 549ff.; E. Plümacher, aaO., 664f.; J. Rohde, aaO., 170; D. Rusam, aaO., 124f.

[309] Vgl. dagegen H. Schlier, aaO., 192: »Die Weltelemente [sind] als ›Wesen‹ verstanden, die mit der Autorität göttlicher und engelischer Mächte bestimmte Forderungen an die Menschen stellen und Anspruch auf religiöse Verehrung erheben. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου des Gal sind dabei [...] offenbar in erster Linie auf die elementaren Kräfte der Gestirne bezogen.« Dies alles läßt sich vom Kontext des Galaterbriefes her allerdings nicht verifizieren – auch nicht mit Hilfe von Gal 3,19 (dazu s.o.).

[310] S. zur Kritik auch Ph. Vielhauer, aaO., 550ff.; J. Eckert, aaO., 128f. (vgl. 13ff.).

[311] Gegen F. Mussner, aaO., 301f.; u.a.

[312] Vgl. J. Eckert, aaO., 93.

beschneiden lassen und infolgedessen die Verpflichtung übernehmen, ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι (5,3): »Tage wollt ihr beobachten[313] und Monate und Zeiten und Jahre«[314].

Nun wird zur Stützung des personalen Verständnisses von στοιχεῖα gelegentlich argumentiert, daß die vergleichsweise Bezeichnung als ἐπίτροποι in 4,2 näherläge, wenn es sich auch bei der Anwendung in V. 3 um ›Wesen‹ handeln würde[315]. Aber erstens spricht Paulus in V. 4f. ausdrücklich vom νόμος selbst und nicht von Engeln oder Dämonen, und zweitens handelt es sich in 4,1f. nicht weniger um einen Vergleich als in 3,23–25, wo die Sinai-Tora direkt als ›Aufseher‹ und ›Wächter‹ beschrieben wird. Daß es dabei nicht um die Herrschaft dämonischer Mächte geht, sondern um den Auftrag und die Funktion der Tora als einer von Gott erlassenen Verfügung, ergibt sich schon aus der Grundthese, die anhand der drei Bilder in 3,23–4,7 lediglich entfaltet wird: ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν ... (3,22).

So kann aufgrund des sprachgeschichtlichen wie des exegetischen Befundes kein Zweifel daran bestehen, daß Paulus auch in Gal 4,3 an die Herrschaft der Sinai-Tora denkt, durch die alle Menschen – Juden wie Heiden (ἡμεῖς) – bei ihrer Sünde behaftet und als Übertreter unausweichlich unter Anklage gestellt werden. Warum Paulus indes bei der Übertragung des dritten Bildes den Begriff στοιχεῖα τοῦ κόσμου einführt, wird – wie gesagt – von der Fortsetzung der Argumentation in V. 8ff. her einsichtig.

Der überleitende Temporalsatz in V. 4a bildet die Antithese zu ὅτε ἦμεν νήπιοι in V. 3 und korrespondiert mit der Zeitangabe in V. 2: ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός[316]. Die Zeit war ›erfüllt‹, als der Termin gekommen war, den der Vater zuvor bestimmt hatte[317]. Mit dem πλήρωμα τοῦ χρόνου fand die Zeit der

---

313 In Entsprechung zu dem δουλεύειν θέλετε in V. 9 ist das παρατηρεῖσθε wohl als Präsens de conatu zu begreifen; vgl. ἀνθρώπους πείθω neben ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν (Gal 1,10); οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε (5,4); ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι (6,12) neben θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι (6,13); τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει (Röm 2,4). S. zum konativen Ind. Präs. E. Schwyzer/A. Debrunner, aaO., Bd. II, 258f.; BDR § 319; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., § 195c.197a.

314 Dazu treffend Ph. Vielhauer, aaO., 552: »Zwar nennt Paulus die Festzeiten an pointierter Stelle, aber um so auffälliger ist es, daß er sie außer hier im ganzen Brief nicht erwähnt [...]. Das spricht dafür, daß der Festkalender nicht der signifikanteste Zug der gegnerischen Verkündigung und auch nicht mit mythologischen Spekulationen und paganen Devotionen verknüpft war [...]. Nicht als Beispiel abergläubischer und magischer Praktiken, sondern als Teil des Gesetzes führt Paulus diese Festzeiten an«.

315 So u.a. H. Schlier, aaO., 191; zu Diskussion und Kritik vgl. Th. Zahn, aaO., 198; H. Räisänen, aaO., 131.

316 Mit O. Hofius, Gal 4,4–7, GPM 44 (1989/90), 49–55, hier 51; vgl. H. Lietzmann, aaO., 26; D. Lührmann, aaO., 69; J. Becker, aaO., 48; J. Rohde, aaO., 171.

317 Zu der jüdischen Vorstellung vom ›Vollwerden‹ des Zeitmaßes s. Bill. III, 570.580; G. Delling, Art. πλήρης κτλ, ThWNT VI, 283–309, hier 293,20ff.297–304; F. Mussner, aaO., 268f.

›Sklaverei‹ ihr vom Vater festgesetztes Ende. Dabei erlaubt es weder das Bild in V. 1–3 noch der theologische Zusammenhang, den Zeitpunkt der Befreiung vom Stand der persönlichen bzw. geschichtlichen Reife abzuleiten – unabhängig davon, ob an den Abschluß einer positiven Entwicklung[318] oder an ein Höchstmaß der Erlösungsbedürftigkeit[319] gedacht wird[320].

Den Vollzug der Erlösung beschreibt Paulus in V. 4f. mit Hilfe einer Sendungsaussage, die in Röm 8,3; Joh 3,16f.;1 Joh 4,9[321] Parallelen hat. Aufgrund der auffälligen Übereinstimmungen setzen viele Exegeten voraus, daß es sich dabei um eine traditionelle Sendungsformel handelt[322], die der Apostel entsprechend seinem theologischen Anliegen modifiziert[323]. So wird in der Tat bei allen Belegen ὁ θεός als Subjekt und τὸν υἱόν als Objekt des Sendens genannt und der Heilssinn der Sendung überwiegend in Form eines ἵνα-Satzes entfaltet[324]. Da jedoch die Verben ständig wechseln[325], die Attribute zu τὸν υἱόν variieren[326] und die soteriologischen Angaben voneinander abweichen, läßt sich hinter den paulinischen und johanneischen Formulierungen wohl ein Sendungs*schema*, nicht aber eine feste *Formel* erkennen[327].

Wie in Gal 1,15f. und 2,20 gebraucht Paulus auch in 4,4 und 4,6 für Christus den Titel »Sohn Gottes«[328], was sich nicht nur vom Sendungsschema, sondern

---

318 Gegen TH. ZAHN, aaO., 200, der voraussetzt, daß »die Länge dieses Verlaufs und der Eintritt seines Endpunktes von der inneren Entwicklung abhängt, welche Israel durchmachen sollte«.

319 Gegen F. SIEFFERT, aaO., 241 (trotz seiner berechtigten Kritik): »Danach ist hier nicht zu denken an die Nothwendigkeit der zu einem gewissen Punkte gediehenen religiösen Entwicklung der Menschheit (de Wette), oder das Reifwerden der letzteren für das Hervorgehen des Christenthums aus einem ihr immanenten Prinzip, dem geistigen Fortschritt zur Freiheit des Selbstbewußtseins (Baur), sondern an die höchste Steigerung der Erlösungsbedürftigkeit.«

320 S. auch H. SCHLIER, aaO., 195, Anm. 7; F. MUSSNER, aaO., 269; D. LÜHRMANN, aaO., 69; J. ROHDE, aaO., 171; vgl. G. EICHHOLZ, Die Theologie des Paulus im Umriß, 158: »Es ist nicht an eine für Gottes Eingreifen besonders günstige weltgeschichtliche Konstellation gedacht, die menschlichem considerare zugänglich wäre.«

321 Vgl. noch 1 Joh 4,10.14.

322 S. vor allem W. KRAMER, Christos, Kyrios, Gottessohn, 108ff.; vgl. E. SCHWEIZER, Art. υἱός κτλ D, ThWNT VIII, 364–395, hier 376f.; M. HENGEL, Der Sohn Gottes, 24f.; J. LAMBRECHT, Art. ἐξαποστέλλω, EWNT II, 4–7, hier 6f.; F. F. BRUCE, aaO., 194; J. ROHDE, aaO., 171; u. a.

323 Nach W. KRAMER, aaO., 110, soll die Formel von Gal 4,4f. ursprünglich aus V. 4b und 5b bestanden haben: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τόν υἱὸν αὐτοῦ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

324 S. hingegen Röm 8,3, wo die Sendung in einem Partizipialsatz und der Heilssinn im Hauptsatz zur Sprache kommen (vgl. noch 1 Joh 4,10.14 mit den Objektsergänzungen ἱλασμὸν ... und σωτῆρα τοῦ κόσμου).

325 διδόναι (Joh 3,16); πέμπειν (Röm 8,3); ἀποστέλλειν (1 Joh 4,9 [vgl. 4,10.14; Joh 3,17]); ἐξαποστέλλειν (Gal 4,4). In 1 Joh 4,9.14 handelt es sich um Perfekt-, ansonsten um Aorist-Formen.

326 αὐτοῦ (Gal 4,4 [1 Joh 4,10]); ἑαυτοῦ (Röm 8,3); τὸν μονογενῆ (Joh 3,16); αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (1 Joh 4,9); absolutes τὸν υἱόν (Joh 3,17 [1 Joh 4,14]).

327 Zurückhaltend auch F. MUSSNER, aaO., 272.

328 Vgl. Röm 1,3.4.9; 5,10; 8,3.29.32; 2 Kor 1,19f.

auch vom soteriologischen Zusammenhang her erklärt, in dem der Begriff υἱὸς θεοῦ bei Paulus vorwiegend erscheint[329]. Daß es nach Gal 4,4; Röm 8,3; Joh 3,16f. und 1 Joh 4,9 der *präexistente* Sohn ist, der vom Vater in die Welt gesandt wird[330], und nicht eine messianische Gestalt menschlichen Ursprungs (im Sinne von Ps 2,7; 89,27f.; 2 Sam 7,14)[331], ergibt sich aus dem Kontext der paulinischen[332] wie der johanneischen Theologie[333] eindeutig[334] – nicht aber aus der Verwendung des Kompositums ἐξαποστέλλειν[335], das bereits in der LXX völlig promiscue mit ἀποστέλλειν gebraucht wird[336].

Zwischen die Sendungsaussage V. 4b und die doppelte Zielangabe in Form der beiden koordinierten ἵνα-Sätze in V. 5 sind zwei Partizipalattribute als Näherbestimmung zu τὸν υἱὸν αὐτοῦ eingefügt. Die erste Wendung, γενόμενον ἐκ γυναικός, bringt zur Geltung, daß der präexistente Sohn ein sterblicher, vergänglicher Mensch wurde[337]. Der Gebrauch von γίνομαι in der Bedeutung »geboren, gezeugt werden« (absolut[338] oder in Verbindung mit ἔκ τινος[339]) ist durchaus üblich[340] und keineswegs von besonderer Bedeutung[341]. Infolgedes-

---

329 S. o. zu 2,20; mit M. Hengel, aaO., 20ff.; F. Mussner, aaO., 273; O. Hofius, aaO., 52; vgl. zum Ganzen E. Schweizer, Art. υἱός, aaO., 376ff.384ff.

330 Mit der Mehrheit der Exegeten; vgl. Th. Zahn, aaO., 200; F. Sieffert, aaO., 241f.; A. Oepke, aaO., 132; H. Schlier, aaO., 196; E. Schweizer, aaO., 376ff.; F. Mussner, aaO., 272f.; G. Eichholz, aaO., 126; u. a.

331 Mit O. Hofius, aaO., 52. Traditionsgeschichtlich gesehen steht bei der neutestamentlichen »Sohn Gottes«-Prädikation vielmehr die jüdisch-hellenistische Weisheits- und Logos-Tradition im Hintergrund; vgl. E. Schweizer, Art. υἱός κτλ, ThWNT VIII, 377.385f.; Ders., Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der »Sendungsformel« Gal 4,4f.; Röm 8,3f.; Joh 3,16f.; 1 Joh 4,9, in: Ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, 83–95, hier 87.90–95; M. Hengel, aaO., 78ff.104ff.; H. Gese, Der Messias, in: Ders., Zur biblischen Theologie, 128–151, hier 149ff.

332 S. 1 Kor 8,6; 10,4; 2 Kor 8,9; Phil 2,6f.

333 S. Joh 1,1ff.; 8,58; 16,28; 17,5.24 u. ö.

334 Vgl. auch Kol 1,15–17; Eph 1,3–14; Hebr 1,2f.; Apk 3,14; u. ö.

335 Gegen Th. Zahn, aaO., 200f.: »ἐξαποστέλλειν gibt die lebhafte Vorstellung einer Entsendung von dem Ort des Sendenden aus und setzte [...] voraus, daß der Entsandte vor der Sendung in der Umgebung des Sendenden sich befunden habe.« Vgl. auch F. Sieffert, aaO., 241f.; J. Rohde, aaO., 171.

336 S. zum Ganzen K. H. Rengstorf, Art. ἀποστέλλω κτλ, ThWNT I, 397–448, hier 399ff.405f. Zu ἐξαποστέλλειν im Zusammenhang der Sendung von Propheten s. LXX Jer 1,7; 7,25; Hes 2,3; 3,5; Hagg 1,12; Sach 2,15; 4,9; Ri 6,8.14; zur Sendung des Paulus durch den κύριος s. Acta 22,21: πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν *ἐξαποστελῶ σε*.

337 Mit O. Hofius, aaO., 52; vgl. Bill. III, 570; F. F. Bruce, aaO., 195.

338 S. Weish 7,3; Sir 44,9; Joh 8,56.

339 καὶ ἐξ αὐτῶν ἐγένοντο (1 Esr 4,16); ἐκ τούτων ἐγενήθη τὸ ἀνθρώπων σπέρμα (Tob 8,6); ὁ ἐξ ἐμοῦ γενόμενος υἱός (PFlor 382,38).

340 Vgl. zum Ganzen (mit weiteren Belegen) Bauer/Aland, Art. γίνομαι, 316, I,1a; H. G. Liddell/R. Scott, Art. γίγνομαι, aaO., 349, I,1.

341 Vielmehr ist der Ersatz des Pass. Aor. von τίκτω (ἐτέχθην, »ich wurde geboren«) durch ἐγενόμην gerade klassisch; vgl. H. G. Liddell/R. Scott, Art. τικτικός κτλ, aaO., 1792; BDR § 76 und Anm. 3. Gegen F. Sieffert, aaO., 242: »nicht ohne Weiteres für γεννώμενον geboren, sondern geworden aus, gekommen«; vgl. H. Schlier, aaO., 196: »obwohl es ›geworden‹

sen entspricht der Ausdruck γενόμενος ἐκ γυναικός präzise dem hebräischen ילוּד אִשָּׁה[342] (der »Weibgeborene«)[343] bzw. dem γεννητὸς γυναικός in LXX[344] und ist als solcher auf jeden Menschen anwendbar. Über den *Vorgang* der Geburt wird in Gal 4,4 gar nicht gesprochen[345], sondern vielmehr über das *Ergebnis*[346]: Der Sohn Gottes, der von Ewigkeit her beim Vater war, wurde zu einem Sterblichen, zu einem dem Tode unterworfenen Menschen.

Weist schon die erste Bestimmung auf das Kreuzesgeschehen hin, so gilt das um so mehr für die zweite: γενόμενον ὑπὸ νόμον[347]. »Dem Gesetz unterworfen« war der Sohn Gottes in dem Sinne, daß er stellvertretend den Fluch auf sich nahm, den die Sinai-Tora von Rechts wegen über alle Übertreter verhängt: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (Gal 3,13)[348]. Dieser Rückbezug auf die Ausführungen von 3,13f. bzw. 3,10ff.[349] wird durch die Fortsetzung in 4,5 eindeutig gesichert: Das göttliche Ziel der Unterstellung Christi unter das Gesetz ist die Erlösung[350] derer, die als Sünder ›unter der Macht‹, d.h. ›unter dem Fluch‹ des Gesetzes

---

und nicht ›geboren‹ (γεννώμενον) bedeutet«. Vor allem gegen Th. Zahn, aaO., 202: »Daß aber Paulus die menschliche und israelitische Seite der Lebensentstehung Christi [...] lediglich als Herkommen oder Abstammen von einem Weibe und nicht als Erzeugung durch einen israelitischen Mann und Geburt durch ein israelitisches Weib bezeichnet, erklärt sich nur daraus, daß er von einem Manne, der Jesum erzeugt hätte, nichts weiß.«

342 S. Hi 14,1; 15,14; 25,4; 1QH 13,14f.; 18,12f.; 1QS 11,21.

343 Mit Bill. III, 570; O. Hofius, aaO., 52; F. F. Bruce, aaO., 195.

344 S. Hi 14,1; 15,14; 25,4; vgl. den Plural ἐν γεννητοῖς γυναικῶν in Mt 11,11 par Lk 7,28; s. auch γέννημα γυναικῶν, Sir 10,18.

345 Weder läßt sich der Text als Beleg für die Geburt aus der Jungfrau Maria heranziehen (gegen Th. Zahn, aaO., 202; mit den meisten Exegeten) noch als Indiz dafür, daß Paulus von einer natürlichen Zeugung und Geburt Jesu ausgeht; vgl. dagegen D. Lührmann, aaO., 69: »indem er von einer Frau geboren wurde wie jeder andere Mensch auch«; J. Rohde, aaO., 172: »[Der Ausdruck] besagt, daß der Sohn Gottes ohne Unterschied zur Geburt anderer Menschen in das irdische geschichtliche Leben eintrat.« Die traditionsgeschichtliche Konnotation wird auch bei der Interpretation U. Borses verkannt: »Er nimmt die Knechtsgestalt des Menschengeschlechtes an (Phil 2,7), indem er der Sohn einer – dem Manne untergeordneten (vgl. 1 Kor 11,7–9) – Frau wird« (aaO., 143).

346 Mit F. Sieffert, aaO., 242.

347 Zu dem engen Zusammenhang von Inkarnations- und Kreuzesaussage s. auch Phil 2,6–11; vgl. O. Hofius, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, 2. Aufl., Tübingen 1991, 56ff., speziell 63f.: »Das Ja des Präexistenten zur Menschwerdung ist vielmehr das Ja zu dem Weg, der nach Gottes Willen in den Tod am Kreuz als in die tiefste Tiefe der Erniedrigung führen soll. Der Kreuzestod ist, wie prononciert gesagt werden muß, nicht als die Konsequenz der Inkarnation, sondern als ihr *Ziel* gesehen.«

348 Im einzelnen s.o. zur Stelle.

349 Vgl. auch E. Schweizer, Art. υἱός, aaO., 385; O. Hofius, Gal 4,4–7, 52f.

350 Den Begriff ἐξαγοράζειν, »freikaufen (aus der Sklaverei)«, verwendet Paulus nur noch in Gal 3,13 (dazu s.o.).

stehen (ὑπὸ νόμον Gal 3,23.25; 4,21; 5,18; Röm 6,14; ὑπὸ κατάραν Gal 3,10. 13)[351].

Dagegen soll durch die Wendung γενόμενον ὑπὸ νόμον keineswegs hervorgehoben werden, daß der Sohn Gottes »nicht nur Mensch unter Menschen wurde, sondern darüber hinaus Jude und als solcher dem Gesetz unterstellt«[352]. Das Motiv einer stellvertretenden, Erlösung bewirkenden Toraobservanz Jesu[353] findet sich in der paulinischen Soteriologie nicht[354], und das ›Sein unter dem Gesetz‹ hat vom Kontext her unbestreitbar eine negative Konnotation. Zudem ließen sich bei der Deutung auf den vollkommenen Gehorsam gegenüber ›den Forderungen und Bestimmungen des Gesetzes‹ die soteriologischen Aussagen von V. 5 lediglich auf gesetzestreue Juden beziehen, die wie Jesus ὑπὸ νόμον gelebt haben. Nach Paulus aber sind es gerade auch die Juden, die als Übertreter unter der Anklage der Tora stehen (3,10.13.19ff.), und sind es gerade auch die Heiden, denen die in Christus erfüllte Segensverheißung von Anfang an gegolten hat (3,6–9.14.26–29; 4,6f.)[355].

Den Zweck der Sendung des Sohnes Gottes entfaltet Paulus V. 5 – wie bei der unmittelbaren Parallele 3,13f. – in zwei koordinierten ἵνα-Sätzen[356], die der Sendungsaussage V. 4 chiastisch korrespondieren. Der erste Finalsatz[357] (V. 5a) bezieht sich auf die zweite attributive Bestimmung V. 4d: ›Er wurde dem Gesetz unterworfen, damit er die dem Gesetz Unterworfenen freikaufte‹. Der zweite ἵνα-Satz ist nicht speziell dem ersten Partizip γενόμενον ἐκ γυναι-

---

351 Zu γίνεσθαι ὑπό τινα in der Bedeutung »jmd. unterworfen, unterstellt werden bzw. sein« vgl. 1 Makk 10,38.

352 F. MUSSNER, aaO., 270; vgl. TH. ZAHN, aaO., 202: »als Israelit, als Abrahamssohn wurde er mit seiner Geburt dem Gesetz unterstellt«; F. SIEFFERT, aaO., 243: »so dass er der Beschneidung und allen sonstigen Bestimmungen des Gesetzes unterworfen ward wie jedes andere Jüdische Kind«; J. JEREMIAS, Der Opfertod Jesu Christi, 86: »Christus wurde Sklave des Gesetzes, um die, die Gesetzessklaven waren, (durch stellvertretende Gesetzeserfüllung) loszukaufen« (Klammer im Original!); U. BORSE, aaO., 143: »Die andere Erniedrigung liegt in der Beugung unter das Gesetz [...], die sich daraus ergibt, daß er als Jude Mensch wird«; J. ROHDE, aaO., 172: »Er unterstellte sich damit den Forderungen und Bestimmungen des Gesetzes«. Bei J. ROHDE, aaO., F. F. BRUCE, aaO., 196, u. a. findet sich eine Kombination beider Interpretationen.

353 Als ›Kommentar‹ für Jesu ›Beugung unter das Gesetz‹ wird bezeichnenderweise Lk 2,22–24.39 angeführt; so F. MUSSNER, aaO., 270, Anm. 120; U. BORSE, aaO., 143.

354 Vom ›Gehorsam‹ Jesu spricht Paulus nur im Zusammenhang des Kreuzesgeschehens; s. Röm 5,19 (vgl. 3,24–26; 5,6–10) und Phil 2,8. Vgl. zur Kritik auch O. HOFIUS, aaO., 52f.

355 Auf die Zugehörigkeit Jesu zum Volk Israel und auf die Bedeutung der Verheißungen an die Juden wird Paulus wohl in Röm 1,3; 9,5; 15,8 und Röm 1,16; 3,1f.; 9,1–11,36 eingehen; in der Situation der akuten Auseinandersetzung mit dem judaistischen Standpunkt im Galaterbrief legt Paulus hingegen alles Gewicht auf die Stärkung der in ihrem Glauben verunsicherten Heidenchristen.

356 S. auch 1 Kor 4,6; 2 Kor 12,7; vgl. Eph 5,26f.; Joh 1,7; s. BDR § 369, Anm. 8.

357 Nicht Konsekutivsatz; gegen H. D. BETZ, aaO., 208.

κός zuzuordnen[358], sondern dem Motiv der Sendung insgesamt: ›Gott sandte seinen Sohn ..., damit wir die Sohnschaft empfingen.‹ Durch Christi Inkarnation und Kreuzestod wurde ein doppeltes Ziel verwirklicht: negativ die Erlösung von der Herrschaft der Sünde und des Gesetzes (V. 5a) und positiv die Einsetzung in die Würde der Gottessohnschaft (V. 5b)[359].

Parallel sind die beiden Finalsätze auch darin, daß sie jeweils von demselben Personenkreis handeln – nämlich von allen Gläubigen, Juden- wie Heidenchristen[360]. Wie die gesamte Argumentation von Gal 2,15 an zeigt, stehen nach Paulus *alle* Übertreter der Rechtsforderungen Gottes unter der Anklage und dem Verdammungsurteil der Tora, sowohl die φύσει Ἰουδαῖοι als – selbstverständlich – auch die ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί. Daß nicht nur Juden der in V. 5a beschriebenen Erlösung von dem Todesurteil der Sinai-Tora bedurften[361], sondern zugleich auch die galatischen Heidenchristen, ergibt sich zwingend aus der Grundthese 3,22 (συνέκλεισεν ἡ γραφὴ *τὰ πάντα* ὑπὸ ἁμαρτίαν) und aus der direkten Anrede der Galater bei der Anwendung der Vergleiche in 3,26–29 und 4,6f.

Ἐξαγοράζειν hat in 4,5 wie in 3,13 die Bedeutung »aus der Sklaverei freikaufen«[362], wobei jeweils die Vorstellung des stellvertretenden Eintritts in die Sklaverei bestimmend ist[363]. In seiner stellvertretenden Lebenshingabe hat Christus die vom Gesetz Verfluchten erlöst, indem er am Kreuz für sie zum Verfluchten wurde (3,13); die dem Gesetz Unterworfenen hat er von der Sklaverei befreit, indem er sich selbst für sie dem Urteil der Tora unterwarf (4,4f.).

Das eigentliche Ziel der Sendung des Sohnes Gottes war die Gottessohnschaft der Menschen, zu denen er gesandt wurde. Der Befreiung vom Gesetz als dem ›Aufseher‹, ›Vormund‹ und ›Verwalter‹ korrespondiert deshalb die Einsetzung in die Würde der freien und mündigen Söhne Gottes, die als solche keiner fremden Macht mehr unterworfen sind: οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν. πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε ... (3,25f.). Der in Gal 4,5; Röm 8,15.23; 9,4 (vgl. Eph 1,5) verwendete juristische terminus technicus υἱοθεσία bezeichnet sowohl die »Annahme an Sohnes Statt« als auch die auf dem Akt der Adoption

358 Gegen J. A. Bengel, aaO., 473; U. Borse, aaO., 143f.

359 Ähnlich A. Oepke, aaO., 133; H. Schlier, aaO., 197; J. Eckert, aaO., 90; F. Mussner, aaO., 270.

360 Mit der Mehrheit der Exegeten; vgl. E. D. Burton, aaO., 219; A. Oepke, aaO., 133; H. Schlier, aaO., 196; J. Rohde, aaO., 172.

361 Gegen F. Sieffert, aaO., 245: »weil die υἱοθεσία auch den Heiden zu Theil geworden war, jene Loskaufung hingegen bloss auf die Juden sich bezog«; vgl. Th. Zahn, aaO., 202; H. D. Betz, aaO., 208.

362 Gegen A. Oepke, aaO., 133: »Der Gedanke des Loskaufs ist hier allgemeiner formuliert als 3,13.« Unzutreffend ist aber vor allem die anschließende Deutung, »daß Gott sich die Möglichkeit verschaffen wollte, dem Gesetz seine Hilfe zur Knechtung der Menschen zu versagen.«

363 Im einzelnen s. o. zu 3,13.

beruhende »Sohnschaft«. Die υἱοθεσία ist also die nicht in der Geburt, sondern in der freiwilligen Annahme gründende υἱότης[364]. Kinder Gottes sind die Glaubenden dementsprechend nicht durch ihre natürlichen Voraussetzungen, sondern infolge der in Christus verliehenen Würde und aufgrund der mit dem Glauben geschenkten Gnade.

Daß Paulus bei der Übertragung des Bildes von 4,1f. nicht ausdrücklich mit dem Begriff der ›Mündigkeit‹, sondern mit dem der ›Einsetzung in die Sohnschaft‹ argumentiert, erklärt sich wiederum (vgl. 3,24–26) aus seinem Verständnis der υἱοὶ θεοῦ als der freien und erwachsenen Söhne Gottes. Wie aus den Wendungen οὐδὲν διαφέρει δούλου (V. 1), ἤμεθα δεδουλωμένοι (V. 3) und ἵνα … ἐξαγοράσῃ (V. 5) erhellt, besteht das tertium comparationis für Paulus auch beim dritten Vergleich nicht im ›Mündigwerden‹, sondern in der Befreiung derer, die zuvor fremdbestimmt und unterworfen, d.h. ›in nichts vom Sklaven unterschieden‹ waren.

Analog zu Gal 3,14 wechselt Paulus auch in 4,5 mit dem zweiten Finalsatz von der sachlichen Ausdrucksweise (3. Pers.) in die persönliche der 1. Pers. Pl.: »damit er die dem Gesetz Unterworfenen freikaufte, damit wir die Annahme an Sohnes Statt empfingen.« Das Kompositum ἀπολαμβάνειν[365] hat hier – gleich dem Simplex in 3,14 (vgl. 3,2) – die Bedeutung »erhalten«, »empfangen« und nicht etwa den Sinn »zurückerhalten«, »wiedererlangen«[366] oder gar »bekommen, was einem gebührt«[367], »erhalten, wozu ein anderer verpflichtet ist«[368]. Die durch Christi Sendung, d.h. durch seine Inkarnation und seinen Kreuzestod erwirkte Freiheit haben Menschen unabhängig von Christus nie zuvor erlangt, und die von Gott gewährte Kindschaft bleibt auch angesichts der vorausgegangenen Verheißungen Gottes freies Geschenk.

Mit V. 6 wird der Gedanke der Gottessohnschaft nochmals vertieft und durch die direkte Anrede in der 2. Pers. Pl. speziell auf die Situation der Galater bezogen. In der exegetischen Diskussion ist dabei seit alters[369] umstritten, ob es sich bei der Konjunktion in V. 6a um ein ὅτι causale[370] oder um ein ὅτι

---

364 Vgl. zum Ganzen W. v. Martitz/E. Schweizer, Art. υἱοθεσία, ThWNT VIII, 400–402; G. Schneider, Art. υἱοθεσία, EWNT III, 912.

365 Mit Bauer/Aland, Art. ἀπολαμβάνειν, 188f.; A. Kretzer, Art. ἀπολαμβάνειν, EWNT I, 323f.

366 S. zur früheren Diskussion F. Sieffert, aaO., 245.

367 So J. Rohde, aaO., 173; vgl. zur Diskussion wieder F. Sieffert, aaO.

368 A. Kretzer (aaO., 323), auf den J. Rohde (aaO., 173, Anm. 123) verweist, gibt diese profangriechische Bedeutungsvariante keineswegs zu Gal 4,5 an; s. vielmehr aaO., 324: »Festzuhalten bleibt […] die wesentliche Aussage vom *Empfangen* der Sohnschaft als Geschenk (Gal.)«.

369 Vgl. zur älteren Diskussion die ausführlichen Angaben bei F. Sieffert, aaO., 246.

370 So F. Sieffert, aaO.; E. D. Burton, aaO., 221f.; A. Oepke, aaO., 126.133; H. Schlier, aaO., 188; F. Mussner, aaO., 274; H. D. Betz, aaO., 202.209f.; F. F. Bruce, aaO., 198; E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, aaO., 250b; u. a.

declarativum[371] handelt. Ist die Partikel mit *»weil«* zu übersetzen – gemäß der Begründung J. A. Bengels[372]: Filiorum statum sequitur inhabitatio Spiritus sancti, non hanc ille – oder hat sie die Bedeutung *»daß«*, »weil die Adoption zu Gottessöhnen überhaupt nur durch diese Verleihung des Geistes Christi erfolgt, ihr also nicht zeitlich oder logisch vorangehen kann«[373]?

Rein sprachlich gesehen ist das kausale Verständnis wahrscheinlicher, weil naheliegender[374]; bei der deklarativen Deutung wird nämlich eine elliptische Formulierung vorausgesetzt, die im Sinne von Gal 3,11a (ὅτι ... δῆλον, ὅτι) zu ergänzen wäre[375]. Andererseits ergibt sich – theologisch betrachtet – das Problem, daß die Befürworter des ὅτι causale häufig ein chronologisches bzw. sachliches Nacheinander von Annahme an Sohnes Statt und Sendung des Geistes vertreten[376], während Paulus selbst beide Ereigisse gerade in eins setzt. Unter der Verkündigung des Evangeliums wird beides zugleich geschenkt: der verheißene Geist und der Glaube (Gal 3,2.5.14), und der für die Sohnschaft charakteristische Ruf ἀββὰ ὁ πατήρ ist – wie auch das für den Glauben konstitutive Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς (1 Kor 12,3; Röm 10,9f.) – unmittelbar auf die Wirkung des Heiligen Geistes zurückzuführen (Gal 4,6; Röm 8,15). Wenn aber der Glaube ausschließlich durch das Wirken des Geistes zustande kommt (1 Kor 2,1–16; 1 Thess 1,5f.) und die Zugehörigkeit zu Christus, d. h.

---

371 So Th. Zahn, aaO., 204f.; H. Lietzmann, aaO., 27; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 33; M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 419 (mit der Einschränkung: sed ex parte *linguae* res dirimi non potest); J. Jeremias, Abba, in: Ders., Abba. Studien zur ntl. Theologie und Zeitgeschichte, 15–67, hier 66; ders., Neutestamentliche Theologie, Gütersloh 1971, 191; J. Lambrecht, Art. ἐξαποστέλλω, EWNT II, 6; u. a.

372 J. A. Bengel, aaO., 473.

373 So H. Lietzmann, aaO., 27; vgl. auch J. Jeremias, Abba, 66 mit Anm. 74.

374 Zu kausalem ὅτι am Satzanfang vgl. 1 Kor 12,15; Joh 15,19; 20,29.

375 Vgl. H. Lietzmann, aaO., 27: »Daß ihr wirklich Söhne Gottes seid (könnt ihr daraus erkennen): Gott hat [...]«; H. W. Beyer/P. Althaus, aaO., 33, ergänzen: »erkennt ihr daran«; M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 419: ex eo manifestum est; alternativ Th. Zahn, aaO., 204: »Was aber das anlangt, daß ihr Söhne seid, so sandte Gott [...]«; dazu kritisch A. Oepke, aaO., 133: »Paulus hat dieses Satzungeheuer nicht zu verantworten.« In der Tat wäre eine derartige Ellipse im Corpus Paulinum – wie im gesamten Neuen Testament – analogielos; vgl. auch F. Sieffert, aaO., 246 mit Anm.

376 S. H. Schlier, aaO., 197: »Mit diesem neuen Stand als Söhne Gottes ist freilich die Gabe Gottes nicht erschöpft. Sondern er ist die Vorbedingung[!] und die Ursache[!] dafür, daß Gott uns nun auch den Geist ins Herz gibt [...]. Die Sohnschaft, die mit der Sendung seines Sohnes objektive Tatsache wurde, hat Gott bewogen[!], uns auch den Geist seines Sohnes in unsere Herzen zu senden. Gott schenkt uns also nicht nur den Stand der Söhne, sondern auch die Art und das Wissen der Söhne. Und er schenkt uns die Art und das Wissen der Söhne, weil wir schon in ihrem Stande sind[!].« Vgl. U. Borse, aaO., 144: »Gott erkennt sie als seine Söhne an (vgl. 3,26). Zur Verwirklichung ihrer Sohnschaft setzt er einen weiteren Heilsakt: Er entsendet den Geist.« E. D. Burton, aaO., 221: »The sonship here spoken of being antecedent to and the ground of the bestowal of the Spirit is not the full, achieved fact [...], but the first and objective stage which the preceding context has emphasised«. [...] But the direct affirmation of the sentence is that the sonship is the cause of the experience of the Spirit.«

die Gottessohnschaft (Gal 3,26f.; 4,5), in der Einwohnung und Herrschaft des Geistes gründet (Röm 8,9.14–16), kann die Gotteskindschaft schwerlich als Realgrund, Vorbedingung und Ursache der Sendung des Geistes Christi bezeichnet werden.

Allerdings lassen sich sowohl die sprachliche Härte der deklarativen Deutung als auch die theologische Aporie der beschriebenen kausalen Interpretation vermeiden, wenn die Aussage von 4,6 im Zusammenhang der gesamten Argumentation 3,1–4,7 verstanden wird. Schon in 3,2.5 hat Paulus die verunsicherten Galater auf das Ereignis angesprochen, das offensichtlich bei aller Irritation unbestritten geblieben ist: den Empfang des Geistes auf Grund der Glauben wirkenden Verkündigung. In gleicher Weise hat er die Adressaten dann in 3,27 bei dem Faktum ihrer Taufe behaftet, um sie der Relevanz ihres Glaubens an Christus zu vergewissern. Den Galatern ist also infolge der judaistischen Auseinandersetzung keineswegs der Beginn ihres Glaubens fraglich geworden, sondern vielmehr dessen uneingeschränkte Geltung und umfassende Bedeutung: Haben sie als Unbeschnittene überhaupt einen Anspruch auf die an Abraham ergangene Segensverheißung? Sind sie als Heidenchristen im vollen Sinne ›Söhne Abrahams‹ und somit nach der Verheißung ›Söhne Gottes‹, oder bedürfen sie dazu zusätzlich der Beschneidung und der Übernahme der Toraobservanz?

Diese tiefgreifenden Zweifel sucht Paulus in dem zentralen Abschnitt 3,6–4,7 zu überwinden, indem er – anhand der Schrift – aufweist, daß die Abrahamssohnschaft ausschließlich im Glauben an Christus und nicht auf Grund von Toraobservanz zugesprochen wird (3,6–9.29) und daß mithin auch der Abraham verheißene Segen allein in Christus durch den Glauben vermittelt wird (3,14.16.19c). Folglich sind aber auch die angesprochenen Galater – die an Christus gläubig geworden und auf ihn getauft worden sind, die bereits den verheißenen Segen in Gestalt des Geistes empfangen haben und Gott mit ἀββὰ ὁ πατήρ anrufen – im uneingeschränkten und umfassenden Sinne ›Söhne Gottes‹: πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (3,26).

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß es in Gal 4,6 nicht um die Erörterung einer heilsgeschichtlichen Abfolge oder die Darlegung der Vorbedingungen und Ursachen göttlichen Handelns geht, sondern um eine *logische Schlußfolgerung,* durch die die beunruhigten Adressaten (2. Pers. Pl.) überzeugt werden sollen: Wie anders läßt es sich erklären, daß Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt hat und sich durch ihn von uns als Vater anrufen läßt, als dadurch, daß wir alle – und damit auch ihr – Söhne Gottes sind. Oder um es in der prägnanten Formulierung von Gal 4,6 zu sagen: »Weil ihr aber *Söhne*[377] seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt,

[377] Die Betonung liegt auf dem ans Ende gesetzten υἱοί; mit F. Sieffert, aaO., 246; F. Mussner, aaO., 275. Sieht man mit J. Rohde, aaO., 173, der Jerusalemer Bibel u.a.

der da ruft: Abba, lieber Vater!« Da es sich also bei V. 6 um den Rückschluß aus einer allgemein anerkannten Tatsache auf den umstrittenen Sachverhalt handelt[378], bereitet – auch bei kausalem Verständnis von ὅτι[379] – weder der Wechsel von der zweiten (V. 6a; vgl. 3,26–29) zur ersten Person Plural (V. 6b; vgl. 3,23–25; 4,3.5) noch auch der Tempusunterschied zwischen dem Präsens ἐστέ und dem Aorist ἐξαπέστειλεν Schwierigkeiten[380].

Durch die Aufnahme des ἐξαποστέλλειν[381] aus V. 4 wird der Zusammenhang zwischen der Sendung des Sohnes und der Sendung des Geistes εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν[382] nachdrücklich hervorgehoben[383]; und durch den Ausdruck τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ[384] wird klar herausgestellt, daß es sich bei dem den Galatern verliehenen πνεῦμα tatsächlich um den ›Geist der Sohnschaft‹ (Röm 8,15; vgl. Gal 4,5) handelt. Der Sinn dieser ungewöhnlichen Bezeichnung ist freilich nicht: »Es ist der Geist, der im Gottessohn Jesus Christus wohnt«[385], sondern – wie Gal 2,20 zeigt[386]: Es ist Jesus Christus, der Gottessohn, der durch seinen Geist in den Gläubigen ›wohnt‹[387] – und sie damit ebenfalls zu Söhnen Gottes macht (vgl. 3,26; 4,4f.).

Als Indiz für die Gotteskindschaft wertet Paulus, wie gesagt, auch die vom Geist gewirkte Anrede Gottes mit »Abba, lieber Vater«. Da der aramäische

---

dagegen das ἐστέ als betont an, dann ändert sich wohl die Übersetzung, nicht aber der grundsätzliche Sinn des Kausalsatzes: »Weil ihr aber *tatsächlich* Söhne seid ...«

378 Vgl. dazu auch H. D. Betz, aaO., 210: »Paul bases his argument with the Galatian readers upon the fact that they too have experienced the Spirit (3:2–5); what they are in doubt about is whether or not they are ›sons of God‹ already now, although they are not part of the Sinai Covenant.«

379 Vgl. dagegen J. Jeremias, Abba, 66, Anm. 74: »Außerdem wird bei der kausalen Fassung der Übergang von der zweiten Person (ἐστέ) zur ersten (ἡμῶν) unverständlich.«

380 Zutreffend H. Lietzmann, aaO., 27: »Der Personenwechsel inhaltlich motiviert: ὅτι ἐστέ, denn ihr braucht den Beweis, ἡμῶν, denn wir Christen alle (also auch ihr) haben den Geist.« Unbefriedigend dagegen F. Sieffert, aaO., 247: »Der Wechsel der Personen floss unwillkürlich aus dem eigenen lebhaften seligen Erfahrungsbewusstsein.« A. Oepke, aaO., 133! »Der auffallende Wechsel der Person [...] erklärt sich aus der Wärme der Empfindung.« Eine Angleichung an die 2. Pers. Pl. von V. 6a liegt bei der v.l. ὑμῶν in D^2E K L Ψ, dem Mehrheitstext u. a. vor.

381 Paulus gebraucht in der Regel das Verb διδόναι; s. Röm 5,5; 2 Kor 1,22; 5,5; 1 Thess 4,8.

382 Der Wechsel zur 1. Pers. Pl. wird umso verständlicher, als es sich bei dieser Formulierung offensichtlich um eine stehende Wendung handelt (s. Röm 5,5; 2 Kor 1,22).

383 Zur Verknüpfung von Kreuzesgeschehen und Verleihung des Geistes s. auch 3,13f.: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ..., ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

384 Vgl. πνεῦμα Χριστοῦ Röm 8,9; π. Ἰησοῦ Χριστοῦ Phil 1,19; πνεῦμα κυρίου 2 Kor 3,17 (s. zur Deutung auf Christus die Entsprechung von V. 14b und V. 16; vgl. zum Ganzen O. Hofius, Gesetz und Evangelium 2. Korinther 3, aaO., 118–120).

385 So U. Borse, aaO., 144.

386 S. auch Röm 8,9f.: εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν ... Vgl. Röm 15,18; 2 Kor 13,3.5.

387 S. Röm 8,9.11; 1 Kor 3,16; vgl. 1 Kor 6,19.

Begriff אַבָּא[388] bei allen drei neutestamentlichen Belegen – also Gal 4,6, Röm 8,15 und Mk 14,36 – gleichlautend mit der Übersetzung ὁ πατήρ[389] verbunden ist und da Paulus den Doppelausdruck offensichtlich auch bei der römischen Gemeinde als bekannt voraussetzen kann, ist die zweisprachige Anrede wohl auch in den heidenchristlichen Gemeinden allgemein verbreitet gewesen[390]. Daß Paulus im Zusammenhang von Gal 4,6 an »ekstatische Rede«[391] resp. »Glossolalie«[392] denkt[393], ist unwahrscheinlich und läßt sich keinesfalls von dem Begriff κράζειν her begründen[394]. Aber auch die Annahme, daß der Apostel mit ἀββὰ ὁ πατήρ den »Anfang des vom Christus gelehrten Herrengebets zitiert« und auf dieses hinweisen will[395], läßt sich von den paulinischen Briefen her nicht erhärten[396]. Vielmehr geht es Paulus hier – wie nicht anders in Röm 8,15 – gerade um die Gottesanrede selbst und als solche. Wenn *auch* die Galater Gott durch den Geist in solch inniger und vertrauter Weise anrufen dürfen, wie Jesus Christus – der Sohn Gottes – seinen Vater angesprochen hat (vgl. Mk 14,36)[397], dann ist darin ein eindeutiges Zeichen und ein überwältigender Erweis ihrer Gotteskindschaft zu erkennen.

Der mit ὥστε (»daher«, »folglich«) eingeleitete V. 7 bildet eine conclusio[398] im doppelten Sinne. Er enthält die nachdrücklich formulierte *Schlußfolgerung* aus der Übertragung des dritten Bildes (V. 3–6) und stellt zugleich den wirkungsvollen *Abschluß* der gesamten systematischen Argumentation seit 3,6 dar[399]. Inhaltlich werden die Gedanken von 3,26–29 aufgenommen. Sowohl das Motiv der Gottessohnschaft (υἱοὶ θεοῦ ἐστε 3,26) als auch die Bezeichnung der Adressaten als »Erben« des Abraham verheißenen Segens, d.h. des endgültigen Heils (3,29; vgl. 3,18), finden sich bereits in der Anwendung der beiden

---

388 S. zum Ganzen J. Jeremias, Abba, 15–67; G. Kittel, Art. ἀββᾶ, ThWNT I, 4–6; O. Hofius, Art. ἀββά, TBLNT III, 3. Aufl., Wuppertal 1972, 124f.; G. Schrenk/G. Quell, Art. πατήρ κτλ, ThWNT V, 946–1024, speziell 984,19ff.; 1007,20ff.

389 Zum Nominativ mit Artikel statt des Vokativs in LXX und NT vgl. BDR § 147,2; M. Zerwick, Graecitas Biblica, § 34.

390 Mit F. Sieffert, aaO., 247f.; F. F. Bruce, aaO., 144; erwägend A. Oepke, aaO., 134; U. Borse, aaO., 144; gegen Th. Zahn, aaO., 206.

391 A. Oepke, aaO., 134; vgl. H.-W. Kuhn, Art. ἀββά, EWNT I, 1–3, hier 3.

392 F. Mussner, aaO., 275.

393 Vgl. Th. Zahn, aaO., 206; H. D. Betz, aaO., 210, Anm. 88.

394 Zu der in den Psalmen wie im NT verbreiteten Bedeutung: »(nach Gott) rufen«, s. W. Grundmann, Art. κράζω κτλ, ThWNT III, 898–904, hier 903f.

395 W. Grundmann, aaO., 903; vgl. G. Kittel, aaO., 5; A. Oepke, aaO., 134; O. Hofius, aaO., 1242; D. Lührmann, aaO., 69.

396 Kritisch auch G. Schrenk, aaO., 1007; H. D. Betz, aaO., 211.

397 S. dazu J. Jeremias, aaO., 56ff.; O. Hofius, aaO., 1242.

398 Vgl. M. Luther, WA 40, I, 593: Est Epiphonema et conclusio [...]. Im Gegensatz zum Epiphonem im streng rhetorischen Sinne hat die Schlußfolgerung in Gal 4,7 jedoch nicht den infiniten Charakter der sententia; vgl. im einzelnen H. Lausberg, aaO., § 872ff.

399 Vgl. D. Lührmann, aaO., 70.

ersten Bilder auf die Situation der Galater[400]. Schließlich ist auch das zeitlich gefaßte οὐκέτι (»nicht länger«, »nicht mehr«), durch welches die heilvolle Gegenwart von der vorchristlichen Vergangenheit scharf abgegrenzt wird, schon seit dem zweiten Bild[401] bestimmend (3,24f.)[402]. Durch den überraschenden Wechsel zum Singular der 2. Pers. wirkt die unmittelbare Anrede der Adressaten allerdings noch eindringlicher als in 3,26–29. Das persönliche ›Du‹ dient dabei wohl weniger der *Individualisierung*[403] als vielmehr der *Konkretisierung* des versichernden Zuspruchs[404].

»Folglich bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn, wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.« Als Fazit der ausführlichen Darlegungen 3,6–4,6 will Paulus festgehalten wissen, daß die Galater nicht mehr ›Sklaven‹, sondern ›Söhne Gottes‹ sind und als solche nicht länger den ›Elementen der Welt‹ unterstehen – sei es den Göttern, denen sie früher als Sklaven dienten, oder der Tora vom Sinai, der sie sich nach dem Willen der Judaisten unterwerfen sollen. Denn auch der Tora – die nach Gottes Willen die Übertreter bei ihrer Sünde behaftet (3,19.22), wie ein Wächter einen Gefangnen und wie ein Aufseher oder ein Vormund einen Minderjährigen überwachen (3,23–4,2) –, selbst der Tora sind die an Christus Glaubenden als freie und mündige Söhne Gottes nicht mehr unterstellt.

Wenn nun die Galater als nicht beschnittene Heidenchristen durch ihre Zugehörigkeit zu Christus in den Stand der *Söhne* erhoben worden sind, dann sind sie damit auch *Erben* – und zwar im Sinne der alttestamentlichen Verheißung (3,29). Sie haben mit ihrem Glauben an Christus den Abraham und seinem Samen zugesagten Segen bereits empfangen (3,8.9.14), indem sie in Jesus Christus die Rechtfertigung (3,6.8.11.21.24) und das Leben (3,11.21), den Geist (3,2.5.14; 4,6) und die Gotteskindschaft (3,26; 4,5ff.) erlangt haben. Da sie also in Christus schon jetzt Anteil an Gottes Verheißung haben, besteht für sie objektiv keinerlei Anlaß, in der Unterwerfung unter das Gesetz, d.h. in Beschneidung und Toraobservanz, ihr Heil zu suchen. Vielmehr wäre die freiwillige Rückkehr (4,9) unter die früheren Autoritäten, die weder Rechtfer-

---

[400] Gegen die Kontrastierung F. MUSSNERS (aaO., 276), bei der die umfassende Bedeutung der Abrahamsverheißung verkürzt wird: »Das geht über die Aussage von 3,29 weit hinaus. [...] dort werden die Gläubigen also in den auf Abraham zurückreichenden Verheißungszusammenhang hineingestellt, in 4,6f. dagegen wird ihre Gotteskindschaft geoffenbart, und was die Söhne Gottes ›erben‹, ist das ganze eschatologische Heil.«

[401] S. zuvor 2,20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (vgl. Röm 6,9a.b; Phlm 16).

[402] Vgl. H. D. BETZ, aaO., 211, der allerdings zu Unrecht auf 3,18 verweist, wo das Adverb (wie in Röm 7,17.20; 11,6a; 14,15) ohne Zweifel *logische* Bedeutung hat: »dann nicht«; s. zum Ganzen BAUER/ALAND, Art. οὐκέτι, 1199.

[403] Gegen F. SIEFFERT, aaO., 249: »Die Rede wird der individuellen Art der auf den Geistesbesitz begründeten christl. Erfahrung entsprechend immer individueller«; vgl. auch J. ROHDE, aaO., 174.

[404] Vgl. auch die sicherlich ursprüngliche Lesart von Röm 8,2: ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος ... ἠλευθέρωσέν σε ... (א B F G 1739* u.a.).

tigung noch Leben zu geben vermögen (3,11f.21f.), ein wahrhaft heilloser Anachronismus (4,5ff.).

Mit der abschließenden Wendung διὰ θεοῦ[405] betont der Apostel nochmals nachdrücklich, daß das gesamte Heilsgeschehen in Christus auf Gott selbst zurückgeht[406]. Es war Gott, der in seiner Gnade (2,21) seinen Sohn zur Erlösung gesandt hat (4,4; vgl. 1,4; 2,20); und Gott selbst war es, der Paulus als Apostel eingesetzt (1,1; 1,15f.) und ihm das Evangelium für die Heiden anvertraut hat (1,11f.; 2,7–9; vgl. 1,10.24; 4,14). Dementsprechend sind auch die Galater von Gott persönlich erkannt (4,9), berufen (1,6) und gerechtfertigt worden (3,8.11), haben sie von ihm den Geist seines Sohnes empfangen (4,6) und dürfen sie sich in Christus zu den ›Söhnen Gottes‹ (3,26; 4,5–7) und somit zu dem ›Israel Gottes‹ (6,16) rechnen. Denn auch an ihnen als Heidenchristen hat sich erfüllt, was Gott einst Abraham rechtskräftig zugesagt (3,8.16f.) und aus Gnade zugesprochen hat (3,6.18): die Rechtfertigung des Sünders allein im Glauben.

---

405 διά mit Gen. der Person zur Bezeichnung des Urhebers findet sich relativ selten (von Gott: Gal 1,1; 1 Kor 1,9; Röm 11,36; vgl. Hebr. 2,10; von Christus: Röm 1,5; 5,9.17.21; 8,37; 2 Kor 1,20 u.ö. {vgl. BAUER/ALAND, Art. διά, 361, III,2b; BDR § 223,3}). Als gut bezeugte lectio ardua (p^{46} ℵ* A B C* 33.1739* u.a.) hat die Textlesart gegenüber den verschiedenen Varianten (διὰ θεόν, διὰ {'Ιησοῦ} Χριστοῦ, θεοῦ διὰ {'Ιησοῦ} Χριστοῦ, μὲν θεοῦ συγκληρονόμος δὲ Χριστοῦ {vgl. Röm 8,17} u.a.) den Vorrang; vgl. B. M. METZGER, aaO., 595f.

406 Vgl. H. D. BETZ, aaO., 212. – Das Fehlen des Artikels bei θεός – zumal nach Präpositionen – ist in der Koine keineswegs von Bedeutung (vgl. M. ZERWICK, Graecitas Biblica, 171ff., bes. 182; BDR § 254f.; E. G. HOFFMANN/H. v. SIEBENTHAL, aaO., 133a.f.); gegen H. SCHLIER, aaO., 199: »Die Artikellosigkeit des θεός hebt dessen qualitativen Charakter hervor.«

VI. Gal 4,8–6,18 (im Überblick): Die Freiheit vom Gesetz als Freiheit zu einem neuen Leben im Geist

Wenn auch der zweite, zentrale Hauptteil des Galaterbriefes erst mit der sarkastischen Bemerkung in 5,12 definitiv beendet ist, findet die grundsätzliche theologische Darlegung bereits in 4,7 ihren Abschluß. Was im 2. Hauptteil von 4,8 an folgt, läßt sich mit dem 3. Hauptteil unter dem Aspekt »Die Freiheit vom Gesetz als Freiheit zu einem neuen Leben im Geist« sachlich zusammenfassen. Die engagierten Mahnungen und werbenden Worte in 4,8–20 korrespondieren der persönlich gehaltenen Einleitung in 3,1–5. Während Paulus in V. 8ff.[1] zunächst an das theologische Urteilsvermögen der Galater appelliert, kommt er – veranlaßt durch die Beteuerung seiner Sorge um sie in V. 11 – von V. 12 an auf das einstige herzliche Einvernehmen zwischen ihm und der ›unter Schmerzen geborenen‹ Gemeinde (V. 19; vgl. V. 13f.) zu sprechen. Im Hinblick auf das vorbildliche Verhalten der Galater bei seinem ersten Aufenthalt bittet der Apostel ›seine Kinder‹ fast flehentlich, daß sie doch zu ihrer früheren Offenheit und Zuneigung ihm – d.h. der von ihm verkündigten Wahrheit des Evangeliums (4,16; vgl. 2,5.14) – gegenüber zurückkehren möchten: »Werdet wie ich, denn auch ich wurde wie ihr, Brüder, ich bitte euch! In keiner Hinsicht habt ihr mir [damals] Unrecht zugefügt.« (V. 12)

Dem ausgesprochen persönlich gehaltenen Abschnitt 4,8–20 folgt in 4,21–31 ein weiterer – diesmal allegorischer – Schriftbeweis, der auf Gen 16,1–15; 17,15–22; 21,1–13 und ergänzend Jes 54,1 LXX basiert[2]. Infolge einer traditionellen Verknüpfung der Hagarlegende mit der Nabatäerstadt Hegra und auf Grund der früh bezeugten – und wohl authentischen – Lokalisierung des Sinaiberges in der Nähe von Hegra »in der Arabia« (V. 25)[3] kann Paulus die Verfügung vom Berge Sinai[4] mit der Sklavin Hagar und ihrem in Unfreiheit geborenen Sohn Ismael in Verbindung bringen.

---

[1] Im einzelnen s. o. zu 4,3.

[2] Vgl. auch Gen 15,1–6; 18,10.14 und zur Rede von den διαθῆκαι in Verbindung mit Abraham Gen 15,18; 17,1–14.

[3] Also nicht auf der sog. Sinaihalbinsel. Neben den einschlägigen Kommentaren und Wörterbüchern vgl. dazu vor allem H. Gese, Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (Gal 4,25), in: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur bibl. Theologie, München 1974, 49–62, speziell 59–61.

[4] Zu Abrahamsverheißung und Sinai-Tora als den beiden Verfügungen Gottes (διαθῆκαι) vgl. Gal 3,15.17 (s. o.).

So wie Abraham zwar *zwei* Söhne hatte, aber nur *einer*, Isaak, »auf Grund der Verheißung« (V. 23) als »Sohn der Freien« geboren (V. 30; vgl. V. 23.31) und zum Erben eingesetzt wurde (V. 30), während der andere als ›nach dem Fleisch‹ gezeugter ›Sohn der Magd‹ (V. 30; vgl. V. 22f.29) vom Erbe ausgeschlossen blieb (V. 30), so sind auch in der Gegenwart nur die κατὰ Ἰσαάκ (V. 28) resp. κατὰ πνεῦμα (V. 29) Gezeugten Kinder der Freien, d. h. des ›oberen Jerusalem‹ (V. 26). Als solche aber sind sie zugleich die ›Kinder der Verheißung‹ (V. 28) und die Erben des Heils (V. 30). Demgegenüber befinden sich die Kinder der Hagar – soll heißen des Berges Sinai und somit des ›jetzigen Jerusalem‹ (V. 25) – nach wie vor in der Sklaverei (V. 24f.) und haben folglich keinen Anteil an dem verheißenen Segen (V. 30). Worauf der Apostel mit dieser für jüdisches und judaistisches Verständnis ungeheuerlichen Auslegung abzielt, erhellt wiederum aus den persönlich formulierten Schlußfolgerungen in V. 28 und V. 31: ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ. – διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.

Nach dieser personifizierenden Gegenüberstellung der beiden Verfügungen Gottes und der exklusiven Zuordnung der Freiheit zur Abrahamsverheißung schließt eine theologische Anwendung auf die Situation der Galater (5,1–12) den zweiten Hauptteil ab: »Zur *Freiheit* hat uns Christus befreit! So stehet nun fest und laßt euch nicht wieder in das Joch der Sklaverei spannen!« (5,1). Mit diesem – durch den asyndetischen Einsatz besonders wirkungsvollen – Ausruf erinnert Paulus seine Gemeinden nochmals an die in 3,13f. und 4,4f. beschriebene Befreiung vom Fluch des Gesetzes durch Christus und stellt ihnen dann eindrücklich vor Augen, welch fatale Konsequenzen eine freiwillige Hinwendung zur Sinai-Tora für sie hätte (V. 2–4). Mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit versichert der Apostel (V. 2a.3a), daß Christus ihnen nichts nützte, wenn sie sich beschneiden ließen (V. 2). Denn jeder, der sich durch die Beschneidung der Tora unterstellt, ist – wie bereits in 3,10 dargelegt (πάλιν V. 3a) – verpflichtet, ›das ganze Gesetz‹ in der Vollzähligkeit seiner Gebote[5] zu halten (V. 3). Andernfalls steht er unweigerlich unter dem Verdammungsurteil, das die Tora zu Recht über jeden Übertreter ihrer Weisungen ausspricht und das allein in Christus aufgehoben worden ist. So drohen die Galater, die durch Toraobservanz gerechtfertigt werden wollen, von Christus definitiv abzukommen und damit aus der Gnade Gottes zu fallen (V. 4; vgl. 1,6; 3,21). Angesichts solcher Gefahr gilt es festzuhalten: »Wir nämlich erwarten im *Geist* auf der Grundlage des *Glaubens* das mit der Gerechtigkeit (d. h. mit der geschenkten Rechtfertigung) verbürgte Hoffnungsgut[6]. Denn in Christus Jesus

[5] Prädikative Stellung; vgl. 3,10/Dtn 27,26.

[6] Der Gen. pertinentiae ἐλπίδα δικαιοσύνης ist vom Kontext der pln. Theologie her (s. o. zu 2,16) weder als Gen. appositivus (»die in der Gerechtigkeit bestehende Hoffnung«, d. h. »die erhoffte Gerechtigkeit« [so z. B. F. Mussner, aaO., 350]) noch als Gen. obiectivus (»die

ist weder die Beschneidung noch das Unbeschnittensein von Bedeutung, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirksam ist«[7] (V. 5f.).

In den verbleibenden Versen 7–12 wirbt der Apostel – wie schon in 4,12–20 – um die Zustimmung der Adressaten, indem er sie persönlich anspricht (V. 7. 10.11) und sie ausdrücklich von den Irrlehrern abgrenzt. Zu ihnen, die einst ›gut liefen‹ (V. 7), hat Paulus das Vertrauen, daß sie nunmehr im Blick auf die Frage des Heils keiner anderen Meinung sein werden als er selbst (V. 10). Jene aber, die die Galater daran hinderten, der Wahrheit zu gehorchen (V. 7), die sie ›verwirrten‹ (V. 10b; vgl. 1,7) und ›beunruhigten‹ (V. 12), jene werden ihr Urteil tragen müssen – ganz gleich, um wen es sich handelt (V. 10). Denn für den Apostel steht fest, daß deren ›Überreden‹ nicht von Gott kommt (V. 8). Sie predigen vielmehr die Beschneidung, um nicht des Kreuzes Christi wegen verfolgt zu werden wie Paulus und andere Verkünder der Wahrheit des Evangeliums (V. 11; vgl. 4,29; 6,12)[8]. Denn wenn die heidenchristlichen Gemeinden zusätzlich zum Glauben an Christus auch die Beschneidung und die Toraobservanz als heilsrelevant anerkennen, ist ja das ›Ärgernis des Kreuzes‹ beseitigt[9].

Mit 5,13 leitet Paulus zum dritten, paränetischen Hauptteil (5,13–6,10) über[10], der offensichtlich weniger durch konkrete sittliche Mißstände oder Kontroversen der Adressaten bestimmt ist als vielmehr durch die theologische Auseinandersetzung mit dem judaistischen Standpunkt. Schon in 2,17 hat Paulus den Vorwurf aufgegriffen, durch seine Verkündigung werde Christus zu einem »Förderer der Sünde« gemacht, und diesen entschieden zurückgewiesen. Nun

---

Hoffnung auf die Gerechtigkeit« {so z. B. H. SCHLIER, aaO., 234}) zu deuten. Vielmehr gibt der Genitiv hier die *Grundlage* der Hoffnung an (vgl. ἐλπὶς τῆς κλήσεως Eph 1,18; 4,4; ἐ. τοῦ εὐαγγελίου Kol 1,23; ἐ. τῆς πίστεως Barn 4,8; zum Grundsätzlichen s. BAUER/ALAND, Art. ἐλπίς, 511). Daß ἐλπίς hier wie in Röm 8,24 (vgl. Kol 1,5; Tit 2,13: προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα) die Bedeutung »Hoffnungsgut« hat, ergibt sich schon aus der Verbindung mit ἀπεκδέχεσθαι.

7 Bei dem Attribut δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη handelt es sich um eine – 5,13ff. antizipierende – *Charakterisierung* der πίστις, keineswegs aber um deren *Konditionierung*. Der Glaube ist als solcher durch die Liebe wirksam. Abzuweisen ist damit ein *konditionales* Verständnis (»... sondern der Glaube, sofern er durch die Liebe tätig ist«). In 5,1–12 geht es nach wie vor um die grundsätzliche Opposition πίστις/νόμος (V. 3.4) resp. περιτομή (V. 6; vgl. V. 2.3), nicht um eine Differenzierung des Glaubensbegriffs.

8 Daß Paulus sich in 5,11 weder von seiner eigenen Vergangenheit noch von gegnerischen Unterstellungen distanzieren will, sondern von der Praxis der Judaisten, ergibt sich sowohl aus dem betont vorangestellten ἐγὼ δέ als auch aus der Aufnahme des Arguments in 6,12: οὗτοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται. Dementsprechend ist ἔτι in 5,11 logisch argumentativ zu verstehen.

9 Der bissig-spöttische Abschluß V. 12 (»Mögen sie sich doch auch noch kastrieren lassen – sie, die euch aufhetzen!«) kann wohl nicht abmildernd gedeutet werden (vgl. J. ECKERT, aaO., 47). Er ist nicht weniger scharf als Phil 3,2: βλέπετε τὴν *κατατομήν*.

10 Mit O. MERK, Der Beginn der Paränese im Galaterbrief, ZNW 60 (1969), 83–104; s. ebd. 84ff. zu alternativen Vorschlägen. Vgl. dagegen A. SUHL, Die Galater und der Geist, 284, der die Paränese erst in 6,1 beginnen läßt.

wehrt er in 5,13–6,10 dem Mißverständnis, die von ihm proklamierte Freiheit von der Sinai-Tora führe zwangsläufig zu einem Leben in der »Begierde des Fleisches« (5,16ff.), die vermeintliche Freiheit diene also nur der σάρξ, d.h. der gottfeindlichen Selbstsucht des Menschen, als Vorwand und Operationsbasis (5,13).

Eine erste Widerlegung derartiger Unterstellungen ist bereits in den abbreviatorischen Formulierungen von 2,19f. zu erkennen: Der Gläubige ist ausschließlich zu dem Zweck »dem Gesetz gestorben«, daß er fortan nicht mehr sich selbst, sondern Gott lebe (ἵνα θεῷ ζήσω V. 19). Durch die stellvertretende Hingabe des Sohnes Gottes ist die alte, vom Fleisch bestimmte Existenz gerade an ihr Ende gekommen (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ V. 20), da der alte Mensch »mit Christus gekreuzigt« ist (Χριστῷ συνεσταύρωμαι 2,19). Infolgedessen steht der Gläubige in seiner irdischen Existenz nicht mehr unter der Herrschaft von Sünde und Gesetz, sondern unter dem bestimmenden Einfluß des in ihm wohnenden Christus (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός 2,20). In Aufnahme dieser Argumentation, die nachdrücklich auf den Kreuzestod Christi und seine Implikationen verweist, formuliert Paulus dann auch in 5,24 nochmals: »Die aber Christus Jesus angehören, die haben das Fleisch gekreuzigt samt den Leidenschaften und Begierden.«

Der Gedanke der Freiheit vom Gesetz als Freiheit für Gott findet nun – nach der christologisch-soteriologischen Begründung in 2,19f.; 3,13f.; 4,4ff. (vgl. 1,4) – in 5,13–6,10 seine pneumatologische und ethische Explikation. Der einleitende Ruf in 5,13: »Ihr seid ja zur Freiheit berufen, Brüder!« korrespondiert dem in 5,1. Dort wird mit dem Hinweis auf die in Christus geschenkte Freiheit vor der freiwilligen Unterstellung unter das Gesetz gewarnt, hier hingegen vor einem Leben in sittlicher Unverbindlichkeit: Die Freiheit der Söhne Gottes ist als solche eine Freiheit zum wechselseitigen Dienst in der Liebe (V. 13). Auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen äußert sich also die πίστις als ἀγάπη – in ihr erweist sich der Glaube als wirksam (5,6); sie ist die vorrangige Frucht des Geistes (5,22) und das verbindliche Kriterium für das wechselseitige Verhalten in der Gemeinde (5,15.26; 6,1–6).

Sosehr die Söhne Gottes als die vom Geist Bestimmten (5,18; vgl. 3,14; 4,6; 5,25) von der Sinai-Tora mit ihrem verklagenden Charakter bleibend befreit sind (3,13.25; 4,5; 5,1.18), sowenig stehen sie doch hinsichtlich dieser ethischen Orientierung an der ἀγάπη im Widerspruch zu der in der Tora offenbarten Rechtsforderung Gottes. Denn im Hinblick auf die Frucht des Geistes, die sich in vielfältiger Gestalt als Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung zeigt (5,22f.), ist selbstverständlich festzuhalten: κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος, »gegen dergleichen ist das Gesetz nicht« (V. 23) – soll heißen: gegen solche Wirkungen des Geistes erhebt die Tora keine Anklage, solche stellt die Tora nicht unter den Fluch (s. 3,10.13; vgl. 3,19.22; 4,3–5). Wenn die vom Geist Regierten nicht mehr ›unter dem

Gesetz‹ leben (5,18), bedeutet das somit nicht, daß sie im Widerspruch zu der ethischen Grundforderung der Tora stehen – »denn das ganze Gesetz ist in dem *einen* Wort erfüllt, in dem: ›Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‹« (5,14)[11].

Anklage erhebt die Tora jedoch gegen all jene Verhaltensweisen, die im sog. ›Lasterkatalog‹ in 5,19–21 aufgeführt sind. Solche ›Werke des Fleisches‹ aber werden nach Paulus durch den ›Wandel im Geist‹ gerade – und allererst – verhindert (V. 16). Denn nur durch die Wirkung des Geistes und ›im Einklang mit ihm‹ kann der an sich vom Fleisch bestimmte Mensch sich dem Begehren der widergöttlichen Macht entziehen (V. 16f.25) und so leben, wie es Gottes Willensforderung entspricht.

Wenn nun aber die Wirkungen des Geistes den ethischen Forderungen der Tora nicht widersprechen, kann dann nicht auch umgekehrt – mit den Judaisten – die Sinai-Tora als verbindlicher Maßstab für das geistliche Verhalten verstanden werden? Diese Konsequenz verbietet sich nach der Überzeugung des Apostels gleich in doppelter Hinsicht. Zunächst und vor allem ist die Verfügung vom Sinai – wie im zweiten Hauptteil ausführlich behandelt – nicht nur als ethische Rechtsforderung gegeben worden, sondern zugleich als Rechtsbestimmung Gottes, nach der jeder Übertreter ihrer Gebote verdammt wird. Da die Tora nach Gottes Willen nur die Macht hat zu verurteilen, nicht aber das Vermögen, den Übertreter zu rechtfertigen, ihn lebendig zu machen und ihm zum Tun des Willens Gottes zu befähigen, scheidet sie als Heilsgröße grundsätzlich und bleibend aus. Sich ihr als Rechts*forderung* zu verpflichten bedeutet zwangsläufig, sich ihr als todbringender Rechts*bestimmung* auszuliefern. Aus diesem Grunde käme die Hinwendung der Galater zur Tora einer Rückwendung in ihre unerlöste heidnische Existenz gleich (4,8–10) und würde ihre Beschneidung das Herausfallen aus der Gnade bedeuten (5,2–4).

Zudem scheidet die Tora aber auch aus inhaltlichen Gründen als verbindliches Kriterium für den ›Wandel im Geist‹ aus. Maßstab für das Handeln, das dem Geist Gottes entspricht, ist für den im Glauben Gerechtfertigten nicht die Rechtsforderung des Gesetzes, sondern der Sohn Gottes selbst, der sich aus Liebe für uns dahingegeben hat (1,4; 2,20), der die Last unseres Fluches

---

[11] Da es Paulus im Duktus von Gal 5,13–6,10 – wie dann auch bei der ausführlicheren Parallele Röm 13,8–10 im Kontext von 12,1–15,13 – ausdrücklich um den Aspekt des zwischenmenschlichen Verhaltens geht, kann ihm kaum angelastet werden, daß er an beiden Stellen weder das Gebot der Gottesliebe – resp. die ›Gebote der ersten Tafel‹ – berücksichtigt noch auch die Bedeutung des Ritualgesetzes reflektiert. Insofern also in Gal 5,14 lediglich die ethischen Forderungen der Tora gemeint sind, ist die Aussage ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται cum grano salis zu nehmen. Zwar trifft es zu, daß durch die attributive Wortstellung des πᾶς in Gal 5,14 ›das Gesetz in seiner Gesamtheit‹ – und nicht wie bei ὅλον τὸν νόμον in Gal 5,3 ›das Gesetz in der Vollzähligkeit seiner Teile, d.h. seiner einzelnen Gebote‹ (präd. Stellung) – bezeichnet ist, doch hilft diese Differenzierung im Blick auf die beschriebene Einschränkung an sich noch nicht weiter. Vgl. dagegen H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus, 37f. u.ö.

stellvertretend für uns getragen hat, um uns zu erlösen (3,13f.), und der selbst zu dem wurde, was wir sind, damit wir würden, was er ist (4,4f.). Dementsprechend sollen auch die vielen Söhne Gottes einander mit der Liebe – d.h. Langmut, Milde, Güte, Treue und Sanftmut (5,22f.) – begegnen, mit der Jesus Christus, der Sohn Gottes, für sie eingetreten ist (5,26–6,6). Wird z.B. ein Bruder bei irgendeinem Fehltritt betroffen, dann sollen die Gläubigen ihn nicht – wie es die Funktion des Gesetzes ist – verurteilen, sondern sie sollen sich seiner in Sanftmut und ohne Überheblichkeit annehmen und ihn ›zurechtbringen‹, indem sie seine ›Last‹ zu der ihren machen. Wenn sie sich so verhalten, dann erfüllen sie das ›Gesetz‹ – nicht des Mose, sondern – Christi (6,2), denn sie haben sich in ihrem Tun an der selbstlosen Liebe orientiert, die Christus in seinem Kommen und seinem Kreuzestod bewiesen hat[12].

Nachdem Paulus in 5,14–6,6 anschaulich entfaltet hat, daß die in Christus geschenkte Freiheit vom Gesetz als Freiheit zum Dienst in der Liebe verstanden werden will, ermuntert er seine Gemeinden in 6,7–10 abschließend, vom Tun des Guten nicht abzulassen. Mit Hilfe der traditionellen Metapher von Saat und Ernte stellt er ihnen vor Augen, daß sich das Festhalten an der Liebe Christi – bei aller Anfechtung und Gefährdung (5,16f.; 6,1) – am Ende als sinnvoll erweisen wird. Deshalb lohnt es sich in jedem Fall, seine Hoffnung allein auf den Geist Christi zu setzen, anstatt durch Ermatten oder infolge der Verunsicherung durch die Judaisten – gleich denen, die ›auf das Fleisch säen‹ – der gottfeindlichen Selbstsucht zu erliegen.

In seinem eigenhändig geschriebenen Postskript 6,11–18 warnt der Apostel die Adressaten nochmals eindringlich vor den Irrlehrern: »Seht, mit welch großen Buchstaben ich euch schreibe mit eigener Hand! Diejenigen, welche im Fleisch [d.h. im menschlich-weltlichen Bereich] Eindruck machen wollen, die suchen euch zur Beschneidung zu zwingen, nur damit sie nicht um des Kreuzes Christi willen Verfolgung leiden« (6,11f.). Paulus kann denen, die die heidenchristlichen Gemeinden derart verwirren, keinerlei geistliche Beweggründe konzedieren. Aus seiner Sicht läßt sich das unverantwortliche Verhalten der Judaisten nur aus deren Geltungstrieb (V. 12), Ruhmsucht (V. 13) und Menschenfurcht (V. 12) erklären.

In Abgrenzung von ihnen möchte sich der Apostel ausschließlich des Kreuzes Jesu Christi rühmen, durch den ihm die Welt gekreuzigt ist und er der Welt (V. 14; vgl. 2,19; 5,24). Denn er ist sich bewußt, daß hinsichtlich der Heilsfrage weder die Beschneidung noch das Unbeschnittensein etwas bedeutet, sondern allein die in Christus geschenkte Neue Schöpfung (V. 15).

---

[12] S. vor allem 1Kor 9,21f.: μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον ... μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, grundsätzlich auch Röm 15,1–3.7; 2Kor 8,7f.; 9,6ff.; Phil 1,27–2,18.

»Alle nun, die im Einklang mit diesem Maßstab stehen – Friede und Barmherzigkeit komme über sie, nämlich über das Israel Gottes!« (V. 16)

Unabhängig davon, ob man das καί in V. 16c epexegetisch versteht oder ob man in dem zweiten Objekt die den galatischen Gemeinden übergeordnete Größe sieht, ist mit ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ gemäß Gal 3,7.9.29; 4,28.31 eindeutig die universale Heilsgemeinde aus Juden und Heiden gemeint. Im Gegensatz zu denen, die als Verfälscher des Evangeliums unter dem vernichtenden Anathema stehen (1,7–9), sollen die an Christus Gläubigen als die Kinder der Verheißung, als die Söhne Abrahams – d. h. als das Israel Gottes – Heil und Erbarmen erfahren (vgl. Ps 125,5; 128,6).

Nach einer abschließenden Mahnung, ihm – dem durch die Leiden um des Kreuzes Jesu willen Gezeichneten – fortan keine Mühsal mehr zu bereiten (V. 17), läßt Paulus sein Schreiben mit dem Segenswunsch und einer letzten werbenden Anrede der Galater als ›Brüder‹ ausklingen (V. 18)[13].

[13] Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß die exegetische Untersuchung von Gal 2,15–4,7 keinen Anlaß geboten hat, die heute mehrheitlich vertretene *Spätdatierung* des Galaterbriefes in Frage zu stellen. Der Hinweis auf die Kollekte in 2,10 und die Bemerkung von 4,20 (ἤθελον δὲ παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι ...) wie vor allem die theologische Nähe zum Römerbrief lassen sich am leichtesten erklären, wenn der Galaterbrief *nach den beiden Korintherbriefen* und unmittelbar *vor dem Römerbrief* während des Aufenthalts in *Mazedonien* (*um 55/56 n. Chr.;* vgl. Acta 20,1f.) verfaßt worden ist (mit F. Mussner, aaO., 10f.; J. Becker, Der Brief an die Galater, 5f.; ders., Paulus, 271.287ff.; J. A. T. Robinson, Wann entstand das Neue Testament? 65; J. Rohde, aaO., 10; U. Schnelle, Einleitung in das NT, 120; vgl. 118, Anm. 255; u. a. Nach U. Borse, aaO., 13ff., ist der Galaterbrief zwischen 2 Kor A {= 2 Kor 1–9} und 2 Kor B {= 2 Kor 10–13} entstanden). Alternativ könnte man noch an eine Abfassung des Briefes gegen Ende des dreijährigen Aufenthaltes in *Ephesus* denken (so dezidiert Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, 111; vgl. E. Lohse, Einleitung, 36; W. Marxsen, Einleitung, 70; A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, 27; A. Suhl, Die Galater und der Geist, 272. H. D. Betz, Galatians, 12, denkt an den Beginn der mittleren Periode der Mission in Kleinasien, also 50–55 n. Chr. Nach W. Foerster, Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefes, 135ff., soll der Brief *nach* dem Römerbrief auf der Reise nach Jerusalem entstanden sein). – Die *Frühdatierung* des Galaterbriefes, die von einem Entstehen ca. 48 n. Chr. in Antiochien noch *vor dem Apostelkonvent* von Acta 15 ausgeht, ist nach historischen wie theologischen Gesichtspunkten mit dem Befund der Paulusbriefe m. E. kaum vereinbar (so in neuerer Zeit D. Guthrie, Introduction, 462ff.; F. F. Bruce, The Epistle to the Galatians, 43ff.55f.; R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus, 257ff.286.350ff., der alternativ eine Abfassung um 50 n. Chr. von Korinth aus erwägt).

Schluß

Da die grundlegenden Ausführungen von Gal 2,15–21 und 3,6–14 in den folgenden Abschnitten des Galaterbriefes auf vielfache Weise vertieft, erläutert und wiederholt worden sind, soll die vorliegende Untersuchung nicht in eine nochmalige Zusammenfassung der verschiedenen Resultate einmünden. Einige abschließende Beobachtungen seien jedoch noch angefügt.

Eines der entscheidenden Ergebnisse dieser zusammenhängenden Exegese von Gal 2,15–4,7 ist, daß die paulinischen Aussagen über Auftrag und Funktion der Sinai-Tora durchaus klar und in sich schlüssig sind, so daß bei Berücksichtigung des gesamten Kontextes auch die umstrittenen – und teilweise als änigmatisch beurteilten – Formulierungen in Gal 2,16.18f.; 3,10.13.19 u.ö. einen eindeutigen Sinn ergeben.

Auch hinsichtlich des Schriftgebrauchs hat sich manche Kritik als unberechtigt erwiesen, da der Apostel die alttestamentlichen Belege keineswegs willkürlich und zusammenhangslos verwendet. Wenn er den Glauben und die Rechtfertigung Abrahams in Gottes Zuspruch gegründet sieht (Gal 3,6 = Gen 15,6), wenn er den Gen 12,1ff. verheißenen Segen als die Überwindung des alle Menschen betreffenden Fluches versteht (Gal 3,8–14) oder wenn er die Abrahamsverheißung auch auf die heidnischen Völker bezogen sein läßt (Gal 3,8 = Gen 12,3/18,18), bringt er zweifellos den Skopus der jeweiligen Vorlage zur Geltung.

Selbst bei den Zitaten von Dtn 27,26 (Gal 3,10) und Lev 18,5 (Gal 3,12) bietet sich bei genauerer Untersuchung ein differenziertes Bild. Sowenig das Heiligkeitsgesetz und die deuteronomische Tradition von der Unerfüllbarkeit der Sinai-Tora ausgehen, sosehr setzen sie doch wie Paulus voraus, daß die Lebensverheißung an das Einhalten der Gebote geknüpft ist und der Übertreter der Tora von dieser lediglich den todbringenden Fluch erwarten kann. Unter der Voraussetzung der absoluten Schuldverfallenheit von Heiden wie Juden ist den Gesetzestexten in der Tat zu entnehmen, daß niemand, d.h. kein Frevler und Gottloser, im Rahmen der Tora vor Gott gerechtfertigt werden kann, – was Paulus dann auch in dem Bekenntnis des 143. Psalms (Gal 2,16) bestätigt sieht.

Allerdings steht außer Frage, daß der Apostel den Maßstab für seine Theologie und Schriftauslegung nicht in ›dem Gesetz und den Propheten‹ findet, sondern vielmehr in dem Evangelium, das er – Gal 1,1.11f.15f. zufolge – in der

Offenbarung Jesu Christi unmittelbar von Gott empfangen hat. So entscheidet sich für Paulus an der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen, wie die Bedeutung der Sinai-Tora zu bestimmen ist – und nicht umgekehrt. Daß die Tora weder Leben vermitteln noch rechtfertigen kann (3,21; vgl. 2,16; 3,10–12 u.ö.), ist schwerlich aus dem Wortlaut von Lev 18,5 oder Dtn 27,26 zu folgern, wohl aber aus der grundlegenden Erkenntnis, daß Rechtfertigung und Leben von Gott ausschließlich im Evangelium von Jesus Christus offenbart worden sind. Entsprechend läßt sich die exklusive Deutung des ›einen Samens‹, in dem die Nachkommen Abrahams sowie die Heiden gesegnet werden sollen (Gal 3,16; vgl. 3,8.14.19), allein von der Erfüllung in Jesus Christus her begründen, nicht aber aus dem Duktus der alttestamentlichen Verheißungstexte selbst (Gen 22,18; vgl. Sir 44,21).

Die Frage: »Was ist und soll demnach das Gesetz?« (Gal 3,19) ergibt sich also für den Pharisäer Paulus infolge seiner Christuserkenntnis unmittelbar – und nicht erst im Laufe der Auseinandersetzung mit den judaistischen Gegnern. Wenn das Heil allein in Christus durch den Glauben zugeeignet wird, dann besteht die Funktion der Sinai-Tora nur darin, den heillosen Menschen bei seiner Sünde zu ›behaften‹ (3,22) und ihn bis zu dem Tag der Erlösung durch Christus unter Anklage – d.h. ›unter den Fluch‹ (3,10) – zu stellen (3,23–4,7). Insofern die Sünde erst durch die Rechtsforderung Gottes als Übertretung qualifiziert und als Schuld dokumentiert wird, kann gesagt werden, daß die Tora ›um der Übertretungen willen‹ gegeben worden ist (3,19).

Somit begreift Paulus den Auftrag der Tora des Mose im streng forensischen Sinne. Als ›Gesetz‹ soll sie den Menschen objektiv seiner Schuld überführen, d.h. ihn als schuldfähig und straffällig erweisen. Der Gedanke an die subjektive Einsicht und wirksame Reue des Angeklagten ist dabei nicht nur *untergeordnet,* sondern in Anbetracht der absoluten Schuldverfallenheit sogar *ausgeschlossen,* so daß auch nicht von einem – pädagogisch oder propädeutisch verstandenen – *usus elenchticus* gesprochen werden kann.

Traditionsgeschichtlich knüpft Paulus mit dieser ganz auf die Anklage konzentrierten Sicht freilich nicht an das ursprüngliche Verständnis der Tora vom Sinai (also Ex 19 – Dtn 34) an – wohl aber an die Traditionen der Gerichtspropheten in Israel, die sich bereits der Aufgabe gegenübergestellt sahen, ein verstocktes Volk mit Gottes Recht und Gericht zu konfrontieren. So kann es nicht überraschen, daß der Apostel die Stimme des ›Gesetzes‹ – im theologischen Sinne – gerade auch in den Teilen des Alten Testaments vernimmt, die den ›Propheten‹ und ›Schriften‹ zugeordnet sind (vgl. Röm 3,9–20; Kap 9–11). Denn überall da, wo Israel und die Völker ihrer Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit überführt werden, redet die Schrift qua ›Gesetz‹ – »Es hat aber die *Schrift* – soll heißen: Gott selbst in der Schrift und nach dem Zeugnis der Schrift – alle Menschen unter die Sünde eingeschlossen ...« (Gal 3,22).

Daß es – auch für den an Christus gläubigen Juden Paulus – Gott selbst ist,

der die Tora durch Engel verordnet hat, kann in Anbetracht von Gal 3,15–18 und 3,21–4,7 nicht bestritten werden. Wie die Untersuchung gezeigt hat, setzen auch die Formulierungen von 3,19 und 4,3.9 keinesfalls eine widergöttliche, dämonische Herkunft des Gesetzes voraus. Genauso unangemessen ist es allerdings, zwischen einer ursprünglichen, göttlichen Bestimmung und einer faktischen Wirkung der Sinai-Tora zu differenzieren und die kritischen Äußerungen des Paulus lediglich auf ein legalistisch mißverstandenes Gesetz zu beziehen. Das Unvermögen des Gesetzes, Rechtfertigung und Leben zu vermitteln (2,16; 3,10–12; 3,21), erklärt sich nach der Überzeugung des Apostels nicht aus einer Fehlentwicklung, sondern aus der Absicht Gottes, den Freispruch der Verurteilten und die Erlösung der Gefangenen auf eine andere Weise zu verwirklichen.

Nach dem Zeugnis der Schrift hat Gott nämlich seinen Segen bereits 430 Jahre vor dem Sinaigeschehen in einer ›rechtskräftigen‹ – d.h. verbindlichen und unwiderruflichen – Verfügung Abraham zugesprochen (3,15–18). Dieser prinzipielle Vorrang der Verheißung, der bereits durch die zeitliche Vorordnung hinreichend begründet ist, wird auch durch die Art und Weise der Übermittlung bestätigt. Während die Verheißung unmittelbar von Gott zugesagt worden ist und Abraham die Segenszusage persönlich erhalten hat (3,8.16–18), wurde die Sinai-Tora nur mittelbar von Gott – nämlich durch die Engel – gegeben und hat Israel diese spätere Verfügung nur mittelbar – nämlich durch Mose empfangen (3,19f.). In dieser Hinsicht – also ausschließlich in Relation zur Verheißung – kann in der Tat von einer ›Inferiorität‹ des Gesetzes gesprochen werden.

Bei seinen Ausführungen zur Verheißung als dem *ersten* Wort Gottes denkt Paulus speziell an die Zusage des *Segens,* die Abraham als ›Vorausverkündigung des Evangeliums‹ von Gott persönlich erhalten hat (3,8f.14). Neben der Grundverheißung von Gen 12,1–3 bezieht er auch die späteren Variationen und Wiederholungen – Gen 12,7; 13,15; 17,4–8; 18,18; 22,17f.; 24,7; 26,4 und 28,13f. – in die Betrachtung ein (vgl. Gal 3,8.16.18; 4,21ff.). Darüber hinaus vernimmt der Apostel die Stimme der Verheißung offensichtlich überall da in dem ›Gesetz‹ und den ›Propheten‹, wo das Evangelium von der Rechtfertigung aus Gnaden »vorher angekündigt« und »bezeugt« worden ist (Röm 1,2; 3,21) – so daß er in Röm 10,6ff. sogar eine ausdrücklich auf die Sinai-Tora bezogene Aussage (Dtn 30,12–14) als Ausspruch der »Glaubensgerechtigkeit« deuten kann.

Daß der Abraham zugesprochene Segen in der Rechtfertigung des Sünders aufgrund des Glaubens besteht (Gal 3,6.8.11.21.24; vgl. 2,15ff.), belegt Paulus in Gal 3,6 mit dem Hinweis auf Gen 15,6. Demgemäß hat Abraham selbst das ›Erbe‹ schon zu seinen Lebzeiten von Gott geschenkt bekommen (Gal 3,18), und insofern werden die an Christus gläubigen Heiden *wie* Abraham (3,6; vgl. 3,2.5) und *mit* dem glaubenden Abraham gesegnet (3,9). Zudem bedeutet der in Christus verwirklichte Segen für die ›Söhne Abrahams‹ – also für alle Ju-

den- und Heidenchristen (3,7.29) – die Befreiung vom Fluch des Gesetzes (3,13; 4,4f.) sowie die Gabe des Geistes Christi (3,2.5.14; 4,6), der Gottessohnschaft (3,26; 4,5–7) und des ewigen Lebens (3,11.21). Hingegen spielt die konkrete Erwartung des Landbesitzes bei Paulus keine Rolle. Wenn er die Landverheißung (Gen 15,18; 22,17 u.ö.) überhaupt aufnimmt (Röm 4,13f.) oder anklingen läßt (Gal 3,18.29; vgl. 4,7; Röm 8,17), deutet er sie spiritualisierend auf die ›zukünftige Welt‹.

Von entscheidender Relevanz ist für die paulinische Argumentation jedoch die Rede vom ›Samen Abrahams‹. Insoweit Paulus den Begriff kollektiv versteht (Gal 3,29; vgl. Röm 4,13.16.18; 9,7f.), kann er mit seiner Hilfe verdeutlichen, daß die ›Söhne der Verheißung‹ (vgl. Gal 4,21ff.) ›in Abraham‹ (Gen 12,3; 18,18), d.h. mit und wie Abraham selbst, gesegnet werden – also nicht auf Grund von Toraobservanz, sondern ausschließlich im Glauben (Gal 3,6–9) und auf Grund der Verheißung Gottes (3,18.29; 4,23.28): »Ihr erkennt also, daß die aus Glauben sind [d.h., die im Glauben an Christus ihr Heil suchen], die sind Söhne Abrahams« (3,7).

Noch wichtiger ist dem Apostel in der galatischen Auseinandersetzung allerdings der Hinweis auf den ›*einen* Samen Abrahams‹, den Segensmittler, *in* dem und *durch* den – gemäß den späteren Varianten der Väterverheißung (Gen 22,17f.; 26,4; 28,14) – die Heidenvölker gesegnet werden sollen (Gal 3,16.19). In diesen Formulierungen der Schrift findet Paulus bestätigt, was ihm in der Offenbarung des Sohnes Gottes erschlossen worden ist: Die Erlösung durch den stellvertretenden Fluchtod Christi am Kreuz (Gal 3,13; 4,4f.; vgl. 1,4; 2,19f.) entspricht dem ursprünglichen Heilswillen Gottes, und schon lange vor dem Erscheinen des Gesetzes stand bei Gott fest, daß der Segen, daß Rechtfertigung und Leben ausschließlich durch die Sendung seines Sohnes zu den Menschen kommen werden (3,14.16.19).

Mit alledem gilt für den Apostel als erwiesen, daß die Tora vom Sinai weder Gottes *erstes* noch sein *letztes* Wort ist. Vielmehr wurde sie von Gott zur Verheißung ›hinzugefügt‹ (3,19), um in der Zeit bis zum Kommen Christi die Menschen bei ihrer Sünde zu behaften (3,22ff.). Sie hatte von Anfang an weder den Auftrag zu rechtfertigen noch das Vermögen, lebendig zu machen (3,21); denn beides steht allein dem Evangelium Christi zu, welches Abraham bereits im Modus der Verheißung – d.h. der rechtskräftigen und verbindlichen Zusage Gottes – im voraus empfangen hat. Die Reihenfolge und Rangordnung der Verfügungen Gottes sind aus der Sicht des Paulus somit nicht ›*Gesetz* und *Evangelium*‹, sondern ›*Evangelium* (in Gestalt der Verheißung) – *Gesetz* – *Evangelium*‹. Das Wort der Anklage und des Gerichtes Gottes ist umgriffen von Gottes Wort des Segens und des gnädigen Freispruchs. Gottes erstes und letztes Wort ist die Zusage der endgültigen Erlösung in Christus allein auf der Grundlage des Glaubens.

Unter diesen Voraussetzungen kann der Apostel das Ansinnen der judaisti-

schen Gegner, die die Galater beschneiden und damit der Sinai-Tora unterstellen wollen (5,12; 6,12; vgl. 2,14; 4,9f.21; 5,2–4), nur mit größtem Ernst zurückweisen. Denn erstens sollte das Gesetz des Mose nach Gottes Verfügung lediglich bis zu dem Zeitpunkt in Kraft bleiben, da Christus als der ›*eine* Same Abrahams‹, in dem sich die Segensverheißung erfüllen sollte, kommt (3,19.23.24; vgl. 4,2); und zweitens sind die ›Söhne Gottes‹ (3,26; 4,6), die Christus durch seinen Kreuzestod von dem Verdammungsurteil erlöst hat (Gal 3,13; 4,4f.), von der Macht und dem Anspruch des Gesetzes grundsätzlich befreit (2,19; 3,25; 4,4–7; 5,1.18).

Vor allem aber sollen sich diejenigen, die ›im Geist Christi‹ leben (3,14; 4,6; 5,16.18.22–25), auch an dem orientieren, was im Sinne Christi ist – sollen sie ›mit seinem Geist im Einklang sein‹ (5,25). Der verbindliche, letztgültige Maßstab für das geistliche Verhalten ist – bei aller Übereinstimmung mit ethischen Forderungen der Tora (5,14.23) – in der selbstlosen Liebe des Gottessohnes zu sehen, die dieser in seiner stellvertretenden Lebenshingabe bewiesen hat (2,19f.; 4,4f.). Nicht auf die Tora vom Sinai werden die Christen in Galatien also von dem Geist Christi verpflichtet, sondern auf die ›Weisung‹ – d.h. auf die ›Tora‹ – Christi (6,2). Bei der Paraklese und Paränese, deren offensichtlich auch die freien Söhne Gottes noch bedürfen (5,13–6,10; vgl. 3,1–5; 4,8–20; 5,1–12), handelt es sich folglich keineswegs um einen *tertius usus legis,* sondern um einen *usus evangelii.* – »Denn ich bin durch das Gesetz [d.h. die Sinai-Tora] dem Gesetz [d.h. der Sinai-Tora] gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Also lebe nicht mehr *ich,* sondern *Christus* lebt in mir. Was ich aber nun im Fleisch [d.h. in meiner irdischen Existenz] lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich [in den Tod] dahingegeben hat« (2,19f.).

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen entsprechen der Theologischen Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von S. Schwertner.

I. Quellen

ALBRECHT, L., Das Neue Testament in die Sprache der Gegenwart übersetzt und kurz erläutert, 10. Aufl., Gießen 1972.

ALLEGRO, J. M., Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V, Qumran Cave 4, I (4 Q 158 – 4 Q 186), Oxford 1968.

– Fragments of a Qumran Scroll of the Eschatological Midrasim, JBL 77 (1958), 350–354.

– Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL 75 (1956), 89–95.

Biblia Hebraica, ed. R. Kittel, 14. Aufl., Stuttgart 1966.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1977.

BIHLMEYER, K., Die Apostolischen Väter, SQS, 2. Ser. I/1, 3. Aufl., Tübingen 1970.

BURROWS, M., The Dead Sea Scrolls of St. Marks's Monastery, vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, New Haven 1950.

Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library at Manchester, ed. A. S. Hunt u. a., 4 Bde., 1911–1952.

CHARLES, R. H., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Bd. I u. II, Nachdr. d. Ausg. v. 1913, Oxford 1963/64.

DUPONT-SOMMER, A., Die essenischen Schriften vom Toten Meer, übs., v. W. W. Müller, Tübingen 1960.

FISCHER, J. A., Die Apostolischen Väter. Schriften des Urchristentums I, 9. Aufl., Darmstadt 1986.

The Greek New Testament, ed. K. Aland, M. Black u. a., 3. Aufl., Stuttgart 1975.

HENNECKE, E./W. SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen, 2 Bde., 3. Aufl., Tübingen 1959/1964.

Jerusalemer Bibel: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hg. v. D. Arenhoevel u. a., 4. Aufl., Freiburg 1972.

KAUTZSCH, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde., 4. unv. Nachdr. d. Ausg. v. 1900, Darmstadt 1975.

KLIJN, A. F. J., Die syrische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V/2, Gütersloh 1976, 103 bis 184.

LOHSE, E., Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch, 2. Aufl., Darmstadt 1971.

LUTHER, M., Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrifft Deudsch, 2 Bde., Nachdruck der Ausg. v. Wittenberg 1534, Frankfurt 1983.

Lutherbibel, Die Bibel. Nach der deutschen Übersetzung M. Luthers, in der Fassung des revidierten Textes v. 1956/1964, Stuttgart 1969.
– Das Neue Testament. Revidierter Text 1984, Stuttgart 1984.
MAIER, J./K. SCHUBERT, Die Qumran Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, UTB 224, München/Basel 1982.
MAIER, J., Die Tempelrolle vom Toten Meer. Übersetzt und erläutert von J. Maier, München 1978.
Mekilta de Rabbi Ishmael, ed. J. Z. Lauterbach, 3 Bde., 2. Aufl., Philadelphia 1949.
Midrash Rabbah, 5 Bde., Jerusalem 1960.
Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, übertragen von A. Wünsche, 5 Bde., Nachdr. d. Ausg. v. 1880–1885, Hildesheim 1967.
Midrash Rabbah. Translated under the editorship of H. Freedman/M. Simon, 10 Bde., London 1951.
Miqraoth gedholoth, 10 Bde., Tel Aviv 1963.
Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung von D. Hofmann u. a., 6 Bde., 3. Aufl., Basel 1968.
Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina, ed. J. M. Bover, 5. Aufl., Madrid 1968.
Novum Testamentum Graece, ed. E. u. E. Nestle/K. Aland, 25. Aufl., Stuttgart 1963.
– post E. et E. Nestle, ed. K. Aland/M. Black etc., 26. Aufl., Stuttgart 1979; 27. Aufl. 1993.
Novum Testamentum Graece, Editio critica maior, ed. C. Tischendorf, Bd. II, Nachdr. d. Ausg. von 1872, Graz 1965.
Novum Testamentum Graece et Latine, ed. A. Merk, 10. Aufl., Rom 1984.
Novum Testamentum Latine. Textum Vaticanum, ed. E. Nestle, 9. Aufl., Stuttgart 1961.
– Text der Nova Vulgata 1979, ed. K. u. B. Aland, Stuttgart 1984.
Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. Cohn/P. Wendland, editio maior, 7 Bde., Nachdr. d. Ausgabe v. Breslau 1896–1915, Berlin 1962.
Die Werke Philos v. Alexandrien in deutscher Übersetzung, hg. v. L. Cohn u. a., Nachdr. d. Ausg. v. Breslau 1909–1938, Berlin 1962.
Plutarchus, Moralia, rec. et em. W. R. Paton/I. Wegehaupt, ed. H. Gärtner, BSGRT, 2. Aufl., Leipzig 1974.
RIESSLER, P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 4. Aufl., Freiburg/Heidelberg 1979.
SAUER, G., Jesus Sirach, JSHRZ III/5, Gütersloh 1981.
SCHNEEMELCHER, W., Neutestamentliche Apokryphen, 2 Bde., 5. Aufl., Tübingen 1987/89.
Septuaginta, ed. A. Rahlfs, 2 Bde., 9. Aufl., Stuttgart 1979.
Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum, Göttingen 1931 ff.
– Vol. I, J. W. Wevers, Genesis, 1974.
– Vol. III/2, J. W. Wevers, Deuteronomium, 1977.
– Vol. X, A. Rahlfs, Psalmi cum Odis, 3. Aufl., 1979.
– Vol. XI/4, J. Ziegler, Iob, 1982.
– Vol. XII/1, J. Ziegler, Sapientia Salomonis, 1962.
– Vol. XII/2, J. Ziegler, Sapientia Jesu Filii Sirach, 1965.
– Vol. XIII, J. Ziegler, Duodecim prophetae, 1943.

Sifra debe Rab zum Buch Leviticus mit dem Kommentar des Abraham ben David aus Paschqiro, ed. J. H. Weiß, Wien 1862.

Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus, übs. v. J. Winter, Breslau 1938. Talmud Babli, 16 Bde., New York 1954.

Der babylonische Talmud, übs. v. L. Goldschmidt, 12 Bde., 2. Aufl., Berlin 1964–1967.

Talmudh Jeruschalmi, Nachdr. d. Ausg. von Krotoschin 1866, Jerusalem 1960.

Targumim: The Aramaic Bible. The Targum Onqelos to Leviticus and the Targum Onqelos to Numbers, vol. 8, ed. M. McNamara a.o., transl. by B. Grossfeld, Edinburgh 1988.

The Bible in Aramaic, ed. A. Sperber. I: The Pentateuch according to Targum Onqelos, Leiden 1959; II: The former Prophets according to Targum Jonathan, 1959; III: The Latter Prophets according to Targum Jonathan, 1962.

Etheridge, J. W., The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee, 2 Bde., Nachdr. d. Ausg. v. 1862–1865, New York 1968.

Ginsburger, M., Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch), Berlin 1903.

Clarke, E. G., Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance, Hoboken 1984.

Lagarde, P. de, Prophetae Chaldaice e fide codicis Reuchliniani, Nachdr. d. Aufl. v. 1872, Osnabrück 1967.

Walton, B., Biblia Sacra Polyglotta I–IV, Nachdr. d. Ausg. v. London 1654–1657, Graz 1965.

Diez Macho, A., Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la bibliotheca Vaticana, 6 Bde., Madrid/Barcelona 1968–1979.

Tosephta, ed. M. S. Zuckermandel, Nachdr. d. Ausg. v. Pasewalk 1881, Jerusalem 1970.

Neusner, J., The Tosefta. Translated form the Hebrew, 6 Bde., New York 1977–1981.

Uhlig, S., Das äthiopische Henochbuch, JSHRZ V/6, Gütersloh 1984.

Wengst, K., Didache, Barnabasbrief u. a. Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984.

Yadin, Y., The Ben Sira Scroll from Masada, Jerusalem 1965.

– Megillat ham-Miqdas. The Temple Scroll, vol. I–IIIA, Jerusalem 1977.

– A Midrash on 2 Sam VII and Ps I–II (4 Q Florilegium), IEJ 9 (1959), 95–98.

Zürcher Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, revid. Übs. 1907–1931, Zürich 1966.

II. Wörterbücher, Lexika, Konkordanzen etc.

Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Nachdr. d. 5. Aufl., Berlin 1963 (W. Bauer); 6. neu bearb. Aufl. v. K. u. B. Aland, Berlin 1988 (Bauer/Aland).

Blass, F./A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 13. Aufl., Göttingen 1970; 15. Aufl., bearb. v. F. Rehkopf, Göttingen 1979.

Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Aufl. etc., hg. v. Institut für Ntl. Textforschung u. a., bearb. v. H. Bachmann/W. A. Slaby, Berlin 1980.

Cremer, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, hg. v. J. Kögel, 11. Aufl., Gotha 1923.
Dalman, G., Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Nachdr. d. Aufl. v. 1938, Hildesheim 1967.
– Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume. Aramäische Dialektproben, Nachdr. d. 2. Aufl. v. 1905 u. 1927, Darmstadt 1981.
Georges, K. E., Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, 2 Bde., Nachdr. d. 8. verb. u. verm. Aufl. von H. Georges, Hannover 1976.
Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. v. F. Buhl, Nachdr. d. 17. Aufl. v. 1915, Berlin u. a. 1962.
Gesenius, W./E. Kautzsch/G. Bergsträsser, Hebräische Grammatik, Nachdr. d. 28. Aufl. v. 1909, Hildesheim u. a. 1983.
Hatch, E./H. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, 2 Bde., Nachdr. d. Ausg. v. 1897, Graz 1975.
Hoffmann, E. G./H. v. Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen 1985.
Kraft, H., Clavis patrum apostolicorum. Catalogum vocum in libris patrum qui dicuntur apostolici no raro ocurentium etc., Darmstadt 1963.
Kuhn, K. G., Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960.
– Nachträge zur »Konkordanz zu den Qumrantexten«, RQ 4 (1963/64), 163–234.
Kühner, R./B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Teil II/1.2, Nachdr. d. 3. Aufl. v. 1898 u. 1904, Darmstadt 1966.
Lampe, G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.
Leisegang, J., Indices ad Philonis Alexandri opera, Berlin 1926.
Liddell, H. G./R. Scott, A Greek-English Lexicon, Nachdr. d. 1940 vervollständigten 9. Aufl., Oxford 1977.
Lisowsky, G., Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958.
Mayer, G., Index Philoneus, Berlin u. a. 1974.
Mayser, E., Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, 2 Bde. (5 Teilbde.), Berlin/Leipzig 1906–1934.
Menge, H., Langenscheidts Großwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache, Nachdr. d. 2. Aufl. 1913, Berlin u. a. 1979.
Moulton, J. H./W. F. Howard, A Grammar of New Testament Greek, vol. III u. IV v. N. Turner, Edinburgh 1906–1976 (Nachdr.).
Moulton, J. H./G. Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament, Nachdr. d. Ausg. v. 1930, Grand Rapids 1976.
Moulton, W. F./A. S. Geden, A Concordance to the Greek Testament, Nachdr. d. 4. Aufl. v. 1963, Edinburgh 1967.
Passow, F., Wörterbuch der griechischen Sprache, neu bearb. v. W. Crönert, Nachdr. d. 5. Aufl. v. 1857, Darmstadt 1970.
Pauly, A., Der kleine Pauly. Lexikon der Antike, hg. v. K. Ziegler/W. Sontheimer, 5 Bde., München 1979.
Radermacher, L., Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache, HNT 1, 2. Aufl., Tübingen 1925.
Schwertner, S., Abkürzungsverzeichnis, Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1976.
Schwyzer, E./A. Debrunner, Griechische Grammatik. Auf der Grundlage von

K. Brugmanns Griechischer Grammatik, Bd. II, Syntax und syntaktische Stilistik, HAW II/1.2, 4. Nachdr. d. Ausg. von 1950, München 1975.
Steyer, G., Formenlehre des neutestamentlichen Griechisch, 4. Aufl., Gütersloh 1979.
– Satzlehre des neutestamentlichen Griechisch, 3. Aufl., Gütersloh 1979.
Zerwick, M., Graecitas Biblica. Novi Testamenti exemplis illustratur, 5. Aufl., Rom 1966.
Zerwick, M./M. Grosvenor, A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, Rom 1981.

III. Sekundärliteratur

Albertz, R./C. Westermann, Art. רוח, THAT II, München 1976, 726–753.
Ambrosiastri qui dicitur commentarius in Epistolas Paulinas III, CSEL 81, ed. H.-J. Vogels, Wien 1969, 1–68.
Bachmann, M., Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15 ff., WUNT 59, Tübingen 1992.
Balz, H., Art. ὅσος, EWNT II, Stuttgart 1981, 1313.
Bammel, E., Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal. III. 15–17) und das jüdische Rechtsdenken, NTS 6 (1959/60), 313–319.
Barrett, C. K., The Epistle to the Romans, BNTC, Nachdr. d. 2. Aufl. v. 1962, London 1984.
Barth, K., Evangelium und Gesetz, in: Gesetz und Evangelium, hg. v. E. Kinder/K. Haendler, WDF 142, Darmstadt 1968, 1–29.
– Die kirchliche Dogmatik, 13 Bde., Zollikon/Zürich 1932–1967.
Barth, M., Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung, EvTh 33 (1973), 496–526.
Bauernfeind, O., Der Schluß der antiochenischen Paulusrede, in: Theologie als Glaubenswagnis, FS Karl Heim, Hamburg 1954, 64–78.
Baumgärtel, F., Art. πνεῦμα κτλ B, ThWNT VI, Stuttgart 1959, 357–366.
Becker, J., Der Brief an die Galater, in: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper usw., NTD 8, Göttingen 1981, 1–85.
– Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989.
Behm, J., Art. διατίθημι κτλ, ThWNT II (1935), 127–137.
– Art. κυρόω κτλ, ThWNT III (1938), 1098–1100.
– Art. νοέω κτλ, ThWNT IV (1942), 947–1016.
Bengel, J. A., Gnomon Novi Testamenti, Nachdr. d. 3. Aufl. v. 1773, Berlin 1860.
Berger, K., Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, MThZ 17 (1966), 47–89.
– Art. χαρίζομαι, EWNT III (1983), 1093–1095.
Bertram, G./K. L. Schmidt, Art. ἔθνος κτλ, ThWNT II (1935), 362–370.
Bertram, G., Art. ἔργον κτλ, ThWNT II (1935), 631–653.
– Art. κρεμάννυμι κτλ, ThWNT III (1938), 915–920.
– Art. νήπιος κτλ, ThWNT IV (1942), 913–925.
– Art. παιδεύω κτλ, ThWNT V (1954), 596–624.
Betz, H. D., Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia, Hermeneia, Philadelphia, 1979.
– Der Galaterbrief, München 1988.

- Geist, Freiheit und Gesetz, ZThK 71 (1974), 78–93.

Beyer, H. W., Art. διακονέω κτλ, ThWNT II (1935), 81–93.

Beyer, H. W./P. Althaus, Der Brief an die Galater, in: Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, Göttingen 1949, 1–55.

Billerbeck, P. (H. L. Strack/–), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München, Bd. II, 7. Aufl., 1978; Bd. III, 5. Aufl., 1969; Bd. IV/1.2, 7. Aufl., 1978.

Bjerkelund, C. J., »Nach menschlicher Weise rede ich«. Funktion und Sinn des paulinischen Ausdrucks, StTh 26 (1972), 63–100.

Black, M., Die Muttersprache Jesu. Das Aramäische der Evangelien und der Apostelgeschichte, BWANT F. 6, H. 15, Stuttgart u. a. 1982.

Blank, J., Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung, StANT 18, München 1968.

- Warum sagt Paulus: »Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht«? in: EKK, Vorarbeiten 1, 1969, 79–95.

Bläser, P., Das Gesetz bei Paulus, NTA 19, 1/2 Münster 1941.

Blinzler, J., Lexikalisches zu dem Terminus στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus, in: SPCIC 1961, AnBib 17/18 (1963), Bd. II, 429–443.

Bornkamm, G., Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Ders., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze, Bd. I, München 1966, 34–50.

Borse, U., Der Brief an die Galater, RNT, Regensburg 1984.

Braun, H., Art. ποιέω κτλ, ThWNT VI (1959), 456–483.

- Röm 7,7–25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen, in: Ders., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, 2. Aufl., Tübingen 1967.

- Qumran und das Neue Testament, 2 Bde., Tübingen 1966.

Bring, R., Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testamentes nach Paulus und sein Glauben an Christus, Leiden 1969.

Bruce, F. F., The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Exeter 1982.

- Paul and the Law of Moses, BJRL 57 (1975), 259–279.

Büchsel, F., Art. ἀγοράζω κτλ, ThWNT I (1933), 125–128.

- Art. ἀρά κτλ, ThWNT I (1933), 449–452.

- Art. δίδωμι κτλ, ThWNT II (1935), 168–175.

- Art. λύω κτλ, ThWNT IV (1942), 329–359.

Bultmann, R., Art. γινώσκω κτλ, ThWNT I (1933), 688–719.

- Art. ζάω κτλ E, ThWNT II (1935), 856–877.

- Art. πιστεύω κτλ C.D, ThWNT VI (1959), 197–230.

- Zur Auslegung von Gal 2,15–18, in: Exegetica, 394–399.

- Christus des Gesetzes Ende, in: Ders., Glaube und Verstehen II, 5. Aufl., Tübingen 1968, 32–58.

- Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967.

- Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in: Exegetica, 198–209.

- Theologie des Neuen Testaments, 6. Aufl., Tübingen 1968.

Burton, E. D., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, ICC, Nachdr. d. Ausg. v. 1921, Edinburgh 1980.

Calvin, J., In Epistolam Pauli ad Galatas Commentarius, in: In omnes Novi Testamenti Epistolas Commentarii, ed. A. Tholuck, Vol. I, 2. Aufl., Halle 1834.

– Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, übs. u. bearb. v. O. Weber u.a., Gesamtausgabe von Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe, Bd. 17, Neukirchen-Vluyn 1963.

CHRYSOSTOMUS, JOH., In Epistulam ad Galatas Commentarius, Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. J. P. Migne, Bd. 61, Paris 1862, 611–681.

CONRAT, M., Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15–4,7), ZNW 5 (1904), 204–227.

CONZELMANN, H./W. ZIMMERLI, Art. χάρις κτλ, ThWNT IX (1973), 363–393.

– Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1968.

CRANFIELD, C. E. B., The Epistle to the Romans, ICC, vol. I, 2. Aufl., Edinburgh 1977; vol. II, 4. Aufl., 1986.

DABELSTEIN, R., Art. ἐξαγοράζω, EWNT II (1981), 1f.

DEISSMANN, A., Licht vom Osten, 4. Aufl., Tübingen 1923.

DELLING, G., Art. ἀγρός κτλ, ThWNT I (1933), 452–455.

– Art. βασκαίνω, ThWNT I (1933), 595f.

– Art. πλήρης κτλ, ThWNT VI (1959), 283–309.

– Art. στοιχέω κτλ, ThWNT VII (1964), 666–687.

– Art. τάσσω κτλ, ThWNT VIII (1969), 27–49.

– Art. τέλος κτλ, ThWNT VIII (1969), 50–88.

DIBELIUS, M./W. G. KÜMMEL, Paulus SG 1160, 4. Aufl., Berlin 1970.

DIETZFELBINGER, C., Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen 1985.

– Heilsgeschichte bei Paulus? Eine exegetische Studie zum paulinischen Geschichtsdenken, TEH 126, München 1965.

– Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams, TEH 95, München 1961.

DONALDSON, T. L., The ›Curse of the Law‹ and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3.13–14, NTS 32 (1986), 94–112.

DUHM, B., Das Buch Jesaja, 5. Aufl., Göttingen 1968.

DÜLMEN, A. VAN, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus, SBM 5, Stuttgart 1968.

DUNCAN, G. S., The epistle of Paul to the Galatians, MNTC, 8. Aufl., London 1955.

EBELING, G., Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: Ders., Wort und Glaube, Tübingen 1960, 255–293.

– Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981.

ECKERT, J., Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief, BU 6, Regensburg 1971.

ECKSTEIN, H.-J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ›Gewissensbegriff‹, WUNT 2/10, Tübingen 1983.

– »Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbar werden«. Exegetische Erwägungen zu Röm 1,18, ZNW 78 (1987), 74–89.

– »Nahe ist dir das Wort«. Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8, ZNW 79 (1988), 204–220.

EGER, O., Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen, ZNW 18 (1917/18), 84–108.

EICHHOLZ, G., Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen-Vluyn 1972.

EICHRODT, W., Theologie des Alten Testaments, 3 Bde., Leipzig 1933–1939.

ELERT, W., Redemptio ab hostibus, ThLZ 72 (1947), 265–270.

ELLIGER, K., Das Buch der kleinen Propheten II, ATD 25, Göttingen 1951.

– Deuterojesaja (40,1–45,7), BK XI/1, Neukirchen 1978.

– Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, BHTh 15, Tübingen 1951.
Ellis, E. E., Paul's Use of the Old Testament, Edinburgh/London 1957.
Feine, P., Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. Nach seinem Werdegang dargestellt, Leipzig 1899.
– Theologie des Neuen Testaments, 7. Aufl., Leipzig 1936.
Feld, H., »Christus Diener der Sünde«. Zum Ausgang des Streites zwischen Petrus und Paulus, ThQ 153 (1973), 119–131.
Fitzmyer, J. A., Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament, CBQ 40 (1978), 493–513.
Foerster, W., Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefes, in: Apophoreta, FS Ernst Haenchen, BZNW 30 (1964), 135–141.
Foerster, W./J. Hermann, Art. κληρονόμος κτλ, ThWNT III (1938), 757–786.
Foerster, W./G. Quell, Art. κύριος κτλ, ThWNT III (1938), 1038–1098.
Friedrich, G., Art. δύναμις, EWNT I (1980), 860–867.
– Art. εὐαγγελίζομαι κτλ, ThWNT II (1935), 705–735.
– Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27, ThZ 10 (1954), 401–417.
Gese, H., Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (Gal 4,25), in: Ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BEvTh 64, München 1974, 49–62.
– Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, BEvTh 78, München 1977 (2. Aufl., Tübingen 1983).
– Das Gesetz, in: Ders., Zur biblischen Theologie, 55–84.
– Der Messias, in: Ders., Zur biblischen Theologie, 128–151.
– Die Sühne, in: Ders., Zur biblischen Theologie, 85–106.
»Gesetz« als Thema biblischer Theologie, Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 4, hg. v. I. Baldermann u. a., Neukirchen-Vluyn 1989.
Grundmann, W., Art. δύναμαι κτλ, ThWNT II (1935), 286–318.
– Art. κράζω κτλ, ThWNT III (1938), 898–904.
Gutbrod, W., Art. νόμος κτλ B-D, ThWNT IV (1942), 1029–1084.
Guthrie, D., New Testament Introduction, Nachdr. der 3. Aufl., London 1974.
Hahn, F., Art. υἱός, EWNT III (1983), 912–937.
– Genesis 15,6 im Neuen Testament, in: Probleme biblischer Theologie, FS Gerhard von Rad, München 1971, 90–107.
– Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, ZNW 67 (1976), 29–63.
Halmel, A., Über römisches Recht im Galaterbrief, Essen 1895.
Hanse, H., ΔΗΛΟΝ (Zu Gal 3,11), ZNW 34 (1935), 299–303.
Hegermann, H., Der Brief an die Hebräer, ThHK XVI, Berlin 1988.
Heidland, H. W., Art. λογίζομαι, ThWNT IV (1942), 287–295.
Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUNT 10, 2. Aufl., Tübingen 1973.
– Mors turpissima crucis, in: Rechtfertigung, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 125–184.
– Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2. Aufl., Tübingen 1977.
– Die Zeloten, 2. Aufl., Leiden u. a. 1976.
Herold, G., Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16–18, EHS. T 14, Bern 1973.

HIERONYMUS, Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas, Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J. P. Migne, Bd. 26, Paris 1884, 331–468.
HOFIUS, O., Art. ἀββά, TBLNT III, 3. Aufl., Wuppertal 1972.
– Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, 2. Aufl., Tübingen 1991.
– Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: Ders., Paulusstudien, 1–14 (= ZThK 77 (1980), 186–199).
– Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Röm 9–11, in: Ders., Paulusstudien, 175–202 (= ZThK 83 (1986), 297–324).
– Gal 4,4–7, GPM 44 (1989/90), 49–55.
– Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: Ders., Paulusstudien, 50–74 (= ZThK 80 (1983), 262–286).
– Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, in: Ders., Paulusstudien, 75–120 (= JBTh 4, Neukirchen-Vluyn 1989, 105–149).
– »Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (2 Kor 5,19), in: Ders., Paulusstudien, 15–32 (= ZNW 71 (1980), 3–20).
– Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989.
– »Rechtfertigung des Gottlosen« als Thema biblischer Theologie, in: Ders., Paulusstudien, 121–147.
– Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Ders., Paulusstudien, 33–49.
– Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Ders., Paulusstudien, 148–174.
HORST, F., Art. Segen und Fluch II, RGG[3] V, Tübingen 1961, 1649–1651.
– Hiob, BK XVI/1, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1974.
– Die zwölf kleinen Propheten, HAT 14, 2. Aufl., Tübingen 1954.
HOOKER, M. D., ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, NTS 35 (1989), 321–342.
HÜBNER, H., Art. νόμος, EWNT II (1981), 1158–1172.
– Das Gesetz als elementares Thema einer biblischen Theologie? KuD 22 (1976), 250–276.
– Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, FRLANT 119, 2. Aufl., Göttingen 1980.
– Art. Galaterbrief, TRE XII, Berlin 1984, 5–14.
JANOWSKI, B., Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982.
JEGHER-BUCHER, V., Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik. Ein anderes Paulusbild, AThANT 78, Zürich 1991.
JEPSEN, A., Art. אמן, ThWAT I, Stuttgart 1973, 313–348.
JEREMIAS, G., Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT 2, Göttingen 1963.
JEREMIAS, J., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966.
– Abba, in: Ders., Abba. Studien zur ntl. Theologie etc., 15–67.
– Art. Ἀβραάμ, ThWNT I (1933), 7–9.
– Art. Μωυσῆς, ThWNT IV (1943), 852–878.
– Chiasmus in den Paulusbriefen, in: Ders., Abba, 276–290.
– Die Gleichnisse Jesu, 8. Aufl., Göttingen 1970.
– Neutestamentliche Theologie. 1. Teil. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971.
– ΟΜΩΣ (1 Kor 14,7; Gal 3,15), ZNW 52 (1961), 127f.

– Der Opfertod Jesu Christi, in: Ders., Jesus und seine Botschaft, 2. Aufl., Stuttgart 1981, 78–92.
– Paulus als Hillelit, in: Neotestamentica et Semitica, Studies in Honour of Matthew Black, hg. v. E. E. Ellis/M. Wilcox, Edinburgh 1969.
JÜNGEL, E., Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theologische Studie zu Röm 5,12–21, ZThK 60 (1963), 42–74.
KASCH, W., Art. συνίστημι κτλ, ThWNT VII (1964), 895f.
KÄSEMANN, E., An die Römer, HNT 8a, 3. Aufl., Tübingen 1974.
– Rechtfertigung, FS Ernst Käsemann, hg. v. J. Friedrich, W. Pöhlmann und P. Stuhlmacher, Tübingen 1976.
KELLER, C. A., Art. ארר, THAT I, München 1971, 236–240.
KELLERMANN, U., Art. σπέρμα, EWNT III (1983), 629–632.
KERTELGE, K., Art. δικαιοσύνη, EWNT I (1980), 784–796.
– Art. δικαιόω, EWNT I (1980), 796–807.
– »Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, NTA.NF 3, 2. Aufl., Münster 1972.
KEYDELL, R., ΟΜΩΣ, ZNW 54 (1963), 145f.
KIM, S., The Origin of Paul's Gospel, WUNT 2/4, Tübingen 1981.
KITTEL, G., Art. ἀββᾶ, ThWNT I (1933), 4–6.
– Art. ἀκούω κτλ, ThWNT I (1933), 216–225.
KLEIN, G., Art. Gesetz III, TRE XIII, Berlin 1984, 58–75.
– Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus, in: Ders., Rekonstruktion und Interpretation bei Paulus. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, München 1969, 180–224.
– Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: Theologia crucis – signum crucis, FS Erich Dinkler, 249–282.
– Ein Sturmzentrum der Paulusforschung, VF 33 (1988), 40–56.
KOCH, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, BHTh 69, Tübingen 1986.
– Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament, ZNW 76 (1985), 68–85.
KOCH, K., Art. ṣdq, THAT II, München 1976, 507–530.
KÖHLER, W., Art. παρά, EWNT III (1983), 28–31.
KÖSTER, H., Art. φύσις κτλ, ThWNT IX (1973), 246–271.
KRAMER, W., Christos, Kyrios, Gottessohn, AThANT 44, Zürich/Stuttgart 1963.
KRAUS, H.-J., Psalmen, BK XV/1.2, 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1972.
KRETZER, A., Art. ἀπολαμβάνω, EWNT I (1980), 323f.
– Art. συνίστημι, EWNT III (1983), 737–739.
KÜHL, E., Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913.
KUHN, H.-W., Art. ἀββά, EWNT I (1980), 1–3.
– Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975), 1–46.
KÜMMEL, W. G., ›Individualgeschichte‹ und ›Weltgeschichte‹ in Gal 2,15–21, in: Christ and the Spirit in the New Testament (in honour of C. F. D. Moule), Cambridge 1973, 157–173.
– Einleitung in das Neue Testament, 20. Aufl., Heidelberg 1980.
– Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, in: Ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, TB 53, München 1974, 1–160.
KUSS, O., Nomos bei Paulus, MThZ 17, 1966, 173–227.

– Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1971.
– Der Römerbrief, Regensburg, Lfg. I 1957, Lfg. II 1959.
KUTSCH, E., Art. בְּרִית, THAT I, München 1971, 339–352.
– Art. Bund, TRE VII, Berlin 1981, 397–410.
LAGRANGE, M. J., Saint Paul épitre aux Galates, EtB, Nachdr. d. 3. Aufl. v. 1926, Paris 1950.
LAMBRECHT, J., Art. ἐξαποστέλλω, EWNT II (1981), 4–7.
– Transgressor by Nullifying God's Grace. A Study of Gal 2,18–21, Biblica 72 (1991), 217–236.
LANG, F., Gesetz und Bund bei Paulus, in: Rechtfertigung, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 305–320.
LAUSBERG, H., Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2 Bde., 2. Aufl., München 1973.
LÉGASSE, S., Art. νήπιος, EWNT II (1981), 1142f.
LICHTENBERGER, H., Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7 (HabSchr./masch.), Tübingen 1985.
LIEBERS, R., Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus, AThANT 75, Zürich 1989.
LIEDKE, G./C. PETERSEN, Art. תּוֹרָה, THAT II, München 1976, 1032–1043.
LIETZMANN, H., An die Galater, HNT 10, 3. Aufl., Tübingen 1932.
– An die Korinther I/II, HNT 9, 5. Aufl., Tübingen 1969.
LIGHTFOOT, J. B., Saint Paul's Epistle to the Galatians, 10. Aufl., London 1890.
LIMBECK, M., Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, KBANT, Düsseldorf 1971.
LOHMEYER, E., »Gesetzeswerke«, in: Ders. Probleme paulinischer Theologie II, Stuttgart o. J., 31–74.
LOHSE, E., Art. χείρ κτλ, ThWNT IX (1973), 413–427.
– Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart u. a. 1972.
LONGENECKER, R. N., Galatians, WBC 41, Dallas 1990.
LÜDEMANN, G., Art. ἐκ (ἐξ), EWNT I (1980), 977–980.
LÜHRMANN, D., Der Brief an die Galater, ZBK.NT 7, Zürich 1978.
LUTHER, M., In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius. 1519, WA 2, Weimar 1884, 436–618.
– In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri (1531) collectus 1535, WA 40, I/II, Nachdr. der Ausg. v. 1911, Graz 1969/70.
– Der Galaterbrief, D. M. Luthers Epistelauslegung, Bd. IV, hg. v. H. Kleinknecht, Göttingen 1980.
– Kommentar zum Galaterbrief – 1519, übs. v. I. Mann, Calwer Luther-Ausgabe, Bd. X, hg. v. W. Metzger, Stuttgart 1979.
LUZ, U., Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, München 1968.
– Das Gesetz im Frühjudentum: Das Neue Testament, in: R. Smend/U. Luz, Gesetz, Biblische Konfrontationen, Stuttgart u. a. 1981.
LYONNET, S., L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de »redimere« est-il attesté dans la littérature grecque? Bib 42 (1961), 85–89.
MAHONEY, R., Art. ἐπιχορηγέω κτλ, EWNT II (1981), 114f.
MARTITZ, W. v./E. SCHWEIZER, Art. υἱοθεσία, ThWNT VIII (1969), 400–402.
MARXSEN, W., Einleitung in das Neue Testament, 4. Aufl., Gütersloh 1978.
MAURER, C., Art. τίθημι κτλ, ThWNT VIII (1969), 152–170.

– Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung und in ihrer Entfaltung dargelegt, Zürich 1941.
MERK, O., Der Beginn der Paränese im Galaterbrief, ZNW 60 (1969), 83–104.
METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, verb. Ausg., Stuttgart 1975.
MICHAELIS, W., Art. ὁράω κτλ, ThWNT V (1954), 315–381.
– Art. πάσχω κτλ, ThWNT V (1954), 903–939.
MICHEL, O., Art. οἶκος κτλ, ThWNT V (1954), 122–161.
– Art. συγκλείω, ThWNT VII (1964), 744–747.
– Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, 13. Aufl., Göttingen 1975.
– Der Brief an die Römer, KEK IV, 14. Aufl., Göttingen 1978.
MUNDLE, W., Zur Auslegung von Gal 2,17.18, ZNW 23 (1924), 152f.
MURRAY, J., The Epistle to the Romans II, London 1965.
MUSSNER, F., Der Galaterbrief, HThK IX, Freiburg 1974.
NEITZEL, H., Zur Interpretation von Galater 2,11–21, ThQ 163 (1983), 15–39. 131–149.
NOTH, M., »Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch«, in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 6, München 1957, 155–171.
NYGREN, A., Der Römerbrief, 4. Aufl., Göttingen 1965.
OEPKE, A., Art. βάπτω κτλ, ThWNT I (1933), 527–544.
– Art. διά, ThWNT II (1935), 64–69.
– Art. δύω κτλ, ThWNT II (1935), 318–321.
– Art. εἰς, ThWNT II (1935), 418–432.
– Art. μεσίτης κτλ, ThWNT IV (1943), 602–629.
– Der Brief des Paulus an die Galater, bearb. v. J. Rohde, ThHK 9, 4. Aufl., Berlin 1979.
PAULSEN, H., Art. ἐνδύω κτλ, EWNT I (1980), 1103–1105.
PAX, E., Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffes, Antonianum 37 (1962), 239–278.
PESCH, R., Die Apostelgeschichte (Apg 1–12), EKK V/1.2, Neukirchen-Vluyn 1986.
PLÜMACHER, E., Art. στοιχεῖον, EWNT III (1983), 664–666.
POPKES, W., Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im Neuen Testament, AThANT 49, Zürich u. a. 1967.
PREISKER, H., Art. ἐλλογέω, ThWNT II (1935), 514f.
– Art. εὑρίσκω, ThWNT II (1935), 767f.
PREUSCHEN, E., »Und ließe meinen Leib brennen« 1 Kor 13,3, ZNW 16 (1915), 127–138.
PREUSS, H. D., Art. זֶרַע/זָרַע, ThWAT II, Stuttgart 1977, 663–686.
– Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982.
QUELL, G./S. SCHULZ, Art. σπέρμα κτλ, ThWNT VII (1964), 537–547.
RAD, G. v., Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, 130–135.
– Das erste Buch Mose, ATD 2, 3. Aufl., Göttingen 1953.
– Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, 9–86.
– Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, 4. Aufl., München 1971.
RÄISÄNEN, H., Paul and the Law, WUNT 29, Tübingen 1983.
REITERER, F. V., Gerechtigkeit als Heil. ṣdq bei Deuterojesaja, Graz 1976.

RENGSTORF, K. H., Art. ἁμαρτωλός κτλ, ThWNT I (1933), 320–339.
– Art. ἀποστέλλω κτλ, ThWNT I (1933), 397–448.
– Art. μανθάνω κτλ, ThWNT IV (1943), 392–465.
– Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. v. K. H. Rengstorf, WdF 24, 2. Aufl., Darmstadt 1969.
RIESNER, R., Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994.
RIDDERBOS, H., Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal 1970.
RIESENFELD, H., Art. ὑπέρ, ThWNT VIII (1969), 510–518.
RIGGENBACH, E., Der Brief an die Hebräer, KNT XIV, Nachdr. d. 3. Aufl. v. 1922, Wuppertal 1987.
ROBINSON, J. A. T., Wann entstand das Neue Testament? Wuppertal 1986.
ROHDE, J., Der Brief des Paulus an die Galater, ThHK IX, Berlin 1989.
ROLOFF, J., Die Apostelgeschichte, NTD 5, 17. Aufl., Göttingen 1981.
ROSE, C., Verheißung und Erfüllung. Zum Verständnis von ἐπαγγελία im Hebräerbrief, BZ 33 (1989), 60–80.178–191.
– Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr 10,32–12,3 (Diss.), Tübingen 1990.
RUDOLPH, W., Micha, Nahum, Habakuk, Zephania, KAT XIII, 3, Gütersloh 1975.
RUSAM, D., Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20), ZNW 83 (1992), 119–125.
SAND, A., Art. ἐπαγγελία, EWNT II (1981), 34–40.
– Art. προγινώσκω κτλ, EWNT III (1983), 369f.
SANDAY, W./A. C. HEADLAM, The Epistle to the Romans, ICC, 5. Aufl., Edinburgh 1902.
SANDERS, E. P., Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983.
– Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, Göttingen 1985.
SASSE, H., Art. κοσμέω κτλ, ThWNT III (1938), 867–898.
SCHÄFER, P., Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung, SJ 8, Berlin 1975.
– Die Torah der messianischen Zeit, ZNW 65 (1974), 27–42.
SCHELKLE, K. H., Paulus. Leben – Briefe – Theologie, EdF 152, Darmstadt 1981.
SCHLATTER, A., Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, 4. Aufl., Stuttgart 1965.
– Paulus der Bote Jesu, 4. Aufl., Stuttgart 1969.
SCHLIER, H., Der Brief an die Galater, KEK VII, 5. Aufl., Göttingen 1971.
– Der Römerbrief, HThK VI, Freiburg 1977.
SCHMIDT, K. L., Art. ἔθνος κτλ B, ThWNT II (1935), 366–370.
– Art. καίω, ThWNT III (1938), 466–469.
SCHMITHALS, W., Paulus und Jakobus, FRLANT, Göttingen 1963.
– Der Römerbrief. Ein Kommentar, Gütersloh 1988.
SCHNEIDER, G., Art. ἀκούω κτλ, EWNT I (1980), 126–131.
– Art. δωρεά κτλ, EWNT I (1980), 880–882.
– Art. ὅμως, EWNT II (1981), 1264.
– Art. παιδαγωγός, EWNT III (1983), 4f.
– Art. υἱοθεσία, EWNT III (1983), 912.
SCHNEIDER, J., Art. ἔρχομαι κτλ, ThWNT II (1935), 662–682.

– Art. κλάδος, ThWNT III (1938), 719–721.
– Art. παραβαίνω κτλ, ThWNT V (1954), 733–741.
SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1994.
SCHNIEWIND, J./G. FRIEDRICH, Art. ἐπαγγέλλω κτλ, ThWNT II (1935), 573–583.
SCHOEPS, H.-J., Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959.
SCHOTTROFF, L., Art. ζῶ, EWNT II (1981), 261–271.
SCHOTTROFF, W., Art. חשב, THAT I, München 1971, 641–646.
SCHRENK, G., Art. γράφω κτλ, ThWNT I (1933), 742–773.
– Art. δίκη κτλ, ThWNT II (1935), 176–229.
SCHRENK, G./G. QUELL, Art. πατήρ κτλ, ThWNT V (1954), 946–1024.
SCHWEITZER, A., Die Mystik des Apostels Paulus, Nachdr. d. 1. Aufl. v. 1930, Tübingen 1981.
SCHWEIZER, E., Art. πνεῦμα κτλ D.E., ThWNT VI (1959), 387–453.
– Art. σάρξ κτλ B4–F, ThWNT VII (1964), 118–151.
– Art. υἱός κτλ D, ThWNT VIII (1969), 364–395.
– Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze (1955–1970), Zürich 1970.
– Die »Elemente der Welt« Gal 4,3.9; Kol 2,8.20; in: Ders., Beiträge zur Theologie des NT, 147–163.
– Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der »Sendungsformel« Gal 4,4f.; Röm 8,3f.; Joh 3,16f.; 1 Joh 4,9; in: Ders., Beiträge zur Theologie des NT, 83–95.
SIEFFERT, F., Der Brief an die Galater, KEK VII, 9. Aufl., Göttingen 1899.
STECK, O. H., Genesis 12,1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Probleme biblischer Theologie, FS Gerhard v. Rad, hg. v. H. W. Wolff, München 1971, 525 –554.
STRACK, H. L./G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, 7. Aufl., München 1982.
STRECKER, G., Befreiung und Rechtfertigung, in: Rechtfertigung, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 479–508.
STUHLMACHER, P., Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 192–208.
– Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992.
– Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989.
– »Das Ende des Gesetzes«. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 166–191.
– Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie, ZThK 64 (1967), 423–450.
– Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Darstellung Jesu im Rahmen einer biblischen Theologie des Neuen Testaments, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 9–26.
– Das Gesetz als Thema biblischer Theologie, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 136–165.
– Die neue Gerechtigkeit in der Jesusverkündigung, in: Ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 43–65.
– Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981.
SUHL, A., Der Beginn der selbständigen Mission des Paulus. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums, NTS 38 (1992), 430–447.

– Die Galater und der Geist. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum, FS W. Marxsen, hg. D.-A. Koch u. a., Gütersloh 1989, 267–296.
– Der Galaterbrief. Situation und Argumentation, ANRW II.25/4, Berlin u. a. 1987, 3067–3134.3095–3097.
VIELHAUER, PH., Geschichte der urchristlichen Literatur, 2. Aufl., Berlin 1978.
– Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief, in: Rechtfertigung, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 543–555.
– Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus, Karlsruhe 1940.
– Paulus und das Alte Testament, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation, FS Ernst Bizer, hg. v. L. Abramowski/J. F. G. Goeters, Neukirchen-Vluyn 1969, 33–62.
WAGNER, G., Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1–11, AThANT 39, Zürich u. a. 1962.
WALTER, N., Art. ἔθνος, EWNT I (1980), 924–929.
WEISER, A./R. BULTMANN, Art. πιστεύω, ThWNT VI (1959), 174–230.
WEISS, B., Der Brief an die Römer, KEK IV, 9. Aufl., Göttingen 1899.
– Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief, Das Neue Testament, hg. v. B. Weiß, Bd. II, 2. Aufl., Leipzig 1902.
WESTERMANN, C., Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, ATD 19, Göttingen 1966.
– Genesis (12–36), BK I/2, Neukirchen-Vluyn 1981.
WILCKENS, U., Art. ὑποκρίνομαι κτλ, ThWNT VIII (1969), 558–571.
– Der Brief des Paulus an die Römer, EKK VI, 3 Teilbde., Neukirchen-Vluyn, 1978–1982.
– Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses, NTS 28 (1982), 154–190.
– Was heißt bei Paulus: »Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht«? In: Ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, Neukirchen-Vluyn 1974, 77–109 (= EKK Vorarbeiten H. 1, Neukirchen-Vluyn 1969, 51–77).
WILDBERGER, H., Art. אמן, THAT I, München 1971, 177–209.
– »Glauben« im Alten Testament, ZThK 65 (1968), 129–159.
WINDISCH, H., Art. Ἕλλην κτλ, ThWNT II (1935), 501–514.
WOLFF, C., Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK VII, Berlin, Bd. I, 2. Aufl., 1980; Bd. II, 1982.
WOLFF, H. W., Das Kerygma des Jahwisten, in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 22, München 1964, 345–373.
WOLTER, M., Art. παράβασις κτλ, EWNT III (1983), 32–35.
YARON, R., Gifts in Contemplation of Death in Jewish Law and Roman Law, Oxford 1960.
ZAHN, TH., Der Brief des Paulus an die Galater, KNT IX, 3. Aufl., Leipzig 1922.
ZELLER, D., Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1985.
ZIMMERLI, W., Ezechiel, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969.
– Das Gesetz im Alten Testament, in: Ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 19, München 1969.
– Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments, KVR 166–168, Göttingen 1963.
– Grundriß der alttestamentlichen Theologie, ThW 3, Stuttgart 1972.
– 1. Mose 12–25. Abraham, ZBK/AT 1.2, Zürich 1976.

Stellenregister

Altes Testament

Schriften des masoretischen Kanons

Genesis

Exodus

Leviticus

Neues Testament

Lukas

Johannes

Acta

Römer

Pseudepigraphen des Alten Testaments

Weitere jüdische Literatur

Frühchristliche Schriften

Sonstige Quellen

Sachregister

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetische Übersicht der ersten und zweiten Reihe

Anderson, Paul N.: The Christology of the Fourth Gospel. 1996. *Band II/78.*
Appold, Mark L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Band II/1.*
Arnold, Clinton E.: The Colossian Syncretism. 1995. *Band II/77.*
Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. 1992. *Band 59.*
Baker, William R.: Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Band II/68.*
Bammel, Ernst: Judaica. Band I 1986. *Band 37* – Band II 1996. *Band 91.*
Bauernfeind, Otto: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Band 22.*
Bayer, Hans Friedrich: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Band II/20.*
Bell, Richard H.: Provoked to Jealousy. 1994. *Band II/63.*
Betz, Otto: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Band 42.*
– Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Band 52.*
Beyschlag, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Band 16.*
Bittner, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *Band II/26.*
Bjerkelund, Carl J.: Tauta Egeneto. 1987. *Band 40.*
Blackburn, Barry Lee: Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Band II/40.*
Bockmuehl, Markus N. A.: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Band II/36.*
Böhlig, Alexander: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Band 47* – Teil 2 1989. *Band 48.*
Böttrich, Christfried: Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. 1992. *Band II/50.*
Büchli, Jörg: Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Band II/27.*
Bühner, Jan A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Band II/2.*
Burchard, Christoph: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Band 8.*
Cancik, Hubert (Hrsg.): Markus-Philologie. 1984. *Band 33.*
Capes, David B.: Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Band II/47.*
Caragounis, Chrys C.: The Son of Man. 1986. *Band 38.*
– siehe *Fridrichsen, Anton.*
Carleton Paget, James: The Epistle of Barnabas. 1994. *Band II/64.*
Crump, David: Jesus the Intercessor. 1992. *Band II/49.*
Deines, Roland: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Band II/52.*
Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. 1987. *Band II/22.*
Dunn, James D. G. (Hrsg.): Jews and Christians. 1992. *Band 66.*
– Paul and the Mosaic Law. 1996. *Band 89.*
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Band 45.*
Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Band II/10.*
– Verheißung und Gesetz. 1996. *Band 86.*
Ego, Beate: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Band II/34.*
Ellis, E. Earle: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Band 18.*
– The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Band 54.*
Ennulat, Andreas: Die ‚Minor Agreements'. 1994. *Band II/62.*
Ensor, Peter W.: Paul and His ‚Works'. 1996. *Band II/85.*
Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Band II/21.*
– Die Christen als Fremde. 1992. *Band 64.*
Feldmeier, Reinhard und *Ulrich Heckel* (Hrsg.): Die Heiden. 1994. *Band 70.*
Forbes, Christopher Brian: Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Band II/75.*

Fornberg, Tord: siehe *Fridrichsen, Anton.*
Fossum, Jarl E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Band 36.*
Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Band 1 1995. *Band II/79* – Band 2 1996. *Band II/80.*
Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Band II/71.*
Fridrichsen, Anton: Exegetical Writings. Hrsg. von C. C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Band 76.*
Garlington, Don B.: 'The Obedience of Faith'. 1991. *Band II/38.*
– Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Band 79.*
Garnet, Paul: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Band II/3.*
Gräßer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Band 35.*
Green, Joel B.: The Death of Jesus. 1988. *Band II/33.*
Gundry Volf, Judith M.: Paul and Perseverance. 1990. *Band II/37.*
Hafemann, Scott J.: Suffering and the Spirit. 1986. *Band II/19.*
– Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Band 81.*
Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch. 1993. *Band II/53.*
Heckel, Ulrich: Kraft in Schwachheit. 1993. *Band II/56.*
– siehe *Feldmeier, Reinhard.*
– siehe *Hengel, Martin.*
Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. 1983. *Band II/9.*
Hemer, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Band 49.*
Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. 1969, ³1988. *Band 10.*
– Die johanneische Frage. 1993. *Band 67.*
Hengel, Martin und *Ulrich Heckel* (Hrsg.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Band 58.*
Hengel, Martin und *Hermut Löhr* (Hrsg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Band 73.*
Hengel, Martin und *Anna Maria Schwemer* (Hrsg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Band 55.*
– Die Septuaginta. 1994. *Band 72.*
Herrenbrück, Fritz: Jesus und die Zöllner. 1990. *Band II/41.*
Hoegen-Rohls, Christina: Der nachösterliche Johannes. 1996. *Band II/84.*
Hofius, Otfried: Katapausis. 1970. *Band 11.*
– Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Band 14.*
– Der Christushymnus Philipper 2,6–11. 1976, ²1991. *Band 17.*
– Paulusstudien. 1989, ²1994. *Band 51.*
Hofius, Otfried und *Kammler, Hans-Christian:* Johannesstudien. 1996. *Band 88.*
Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. 1991. *Band 57.*
Hommel, Hildebrecht: Sebasmata. Band 1 1983. *Band 31* – Band 2 1984. *Band 32.*
Hvlavik, Reidar: The Struggle of Scripture and Convenant. 1996. *Band II/82.*
Kähler, Christoph: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. 1995. *Band 78.*
Kammler, Hans-Christian: siehe *Hofius, Otfried.*
Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Band 7.*
Kim, Seyoon: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ²1984. *Band II/4.*
– „The ‚Son of Man'" as the Son of God. 1983. *Band 30.*
Kleinknecht, Karl Th.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ²1988. *Band II/13.*
Klinghardt, Matthias: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Band II/32.*
Köhler, Wolf-Dietrich: Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Band II/24.*
Korn, Manfred: Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Band II/51.*

Koskenniemi, Erkki: Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. 1994. *Band II/61.*
Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. 1996. *Band 85.*
Kuhn, Karl G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Band 1.*
Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, [2]1989. *Band II/18.*
Lieu, Samuel N. C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. [2]1992. *Band 63.*
Löhr, Hermut: siehe *Hengel, Martin.*
Löhr, Winrich Alfried: Basilides und seine Schule. 1995. *Band 83.*
Maier, Gerhard: Mensch und freier Wille. 1971. *Band 12.*
– Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *Band 25.*
Markschies, Christoph: Valentinus Gnosticus? 1992. *Band 65.*
Marshall, Peter: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *Band II/23.*
Meade, David G.: Pseudonymity and Canon. 1986. *Band 39.*
Meadors, Edward P.: Jesus the Messianic Herald of Salvation. 1995. *Band II/72.*
Mell, Ulrich: Die „anderen" Winzer. 1994. *Band 77.*
Mengel, Berthold: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Band II/8.*
Merkel, Helmut: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Band 13.*
Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus. 1987. *Band 43.*
Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Band II/44.*
Metzner, Rainer: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. 1995. *Band II/74.*
Niebuhr, Karl-Wilhelm: Gesetz und Paränese. 1987. *Band II/28.*
– Heidenapostel aus Israel. 1992. *Band 62.*
Nissen, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Band 15.*
Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Band II/66.*
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. 1996. *Band II/83.*
Okure, Teresa: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Band II/31.*
Park, Eung Chun: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. 1995. *Band II/81.*
Philonenko, Marc (Hrsg.): Le Trône de Dieu. 1993. *Band 69.*
Pilhofer, Peter: Presbyteron Kreitton. 1990. *Band II/39.*
– Philippi. Band 1 1995. *Band 87.*
Pöhlmann, Wolfgang: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Band 68.*
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. 1991. *Band II/45.*
Räisänen, Heikki: Paul and the Law. 1983, [2]1987. *Band 29.*
Rehkopf, Friedrich: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Band 5.*
Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). 1995. *Band II/73.*
Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Band 74.*
Reiser, Marius: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *Band II/11.*
Richards, E. Randolph: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Band II/42.*
Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. 1981, [3]1988. *Band II/7.*
– Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Band 71.*
Rissi, Mathias: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Band 41.*
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Band II/25.*
Rose, Christian: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Band II/60.*
Rüger, Hans Peter: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Band 53.*
Sänger, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Band II/5.*

– Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Band 75.*
Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. 1994. *Band II/59.*
Sandnes, Karl Olav: Paul – One of the Prophets? 1991. *Band II/43.*
Sato, Migaku: Q und Prophetie. 1988. *Band II/29.*
Schaper, Joachim: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Band II/76.*
Schimanowski, Gottfried: Weisheit und Messias. 1985. *Band II/17.*
Schlichting, Günter: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Band 24.*
Schnabel, Eckhard J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Band II/16.*
Schutter, William L.: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Band II/30.*
Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Band 60.*
Schwemer, Anna Maria: siehe *Hengel, Martin*
Scott, James M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Band II/48.*
– Paul and the Nations. 1995. *Band 84.*
Siegert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Band 20* – Teil II 1992. *Band 61.*
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Band 26.*
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Band 34.*
– Philon von Alexandrien. 1988. *Band 46.*
Simon, Marcel: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Band 23.*
Snodgrass, Klyne: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Band 27.*
Söding, Thomas: siehe *Thüsing, Wilhelm.*
Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Band II/58.*
Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Band II/55.*
Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. 1989. *Band 50.*
Stadelmann, Helge: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Band II/6.*
Strobel, August: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Band 21.*
Stuckenbruck, Loren T.: Angel Veneration and Christology. 1995. *Band II/70.*
Stuhlmacher, Peter (Hrsg.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Band 28.*
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. 1993. *Band II/57.*
Tajra, Harry W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Band II/35.*
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Band II/67.*
Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, [3]1989. *Band 19.*
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Band 56.*
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Hrsg. von Thomas Söding. 1995. *Band 82.*
Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. 1993. *Band II/54.*
Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. 1995. *Band 80.*
Wagener, Ulrike: Die Ordnung des „Hauses Gottes". 1994. *Band II/65.*
Wedderburn, A. J. M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Band 44.*
Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Band II/14.*
Welck, Christian: Erzählte ‚Zeichen'. 1994. *Band II/69.*
Wilson, Walter T.: Love without Pretense. 1991. *Band II/46.*
Zimmermann, Alfred E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, [2]1988. *Band II/12.*